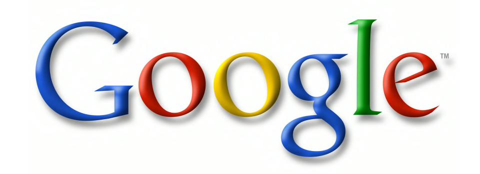
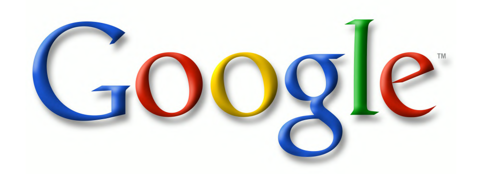






Studien

zur

mittelalterlichen Busslehre

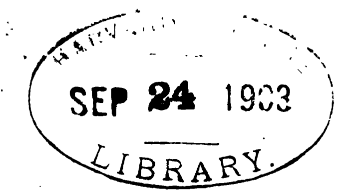
mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule.

Von

Wilhelm Rütten.

Münster i. W. 1902.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.


SEP 24 1903
LIBRARY.

Die Entwicklung der scholastischen Busslehre bis auf Alexander von Hales.

Die Rechtfertigung des Sünders im Sakramente der Buße ist nicht schlechthin der Thätigkeit einer einzigen Ursache, sondern dem Zusammenwirken mehrerer, ihrer Art nach verschiedener Ursachen zuzuschreiben. Wie in jedem Falle zur Rechtfertigung eines Erwachsenen, gleichviel auf welchem Wege sie sich vollziehen mag, Gott als causa efficiens, der Mensch selbst als causa dispositiva, die heiligmachende Gnade als causa formalis zusammenwirken: so verbinden und ergänzen sich im Bußsakrament die göttliche Kraft im opus operatum als objektiver, die Disposition des Poenitenten als subjektiver Faktor zu einer Gesamtursache der sakramentalen Wirkung, der Hervorbringung und Spendung der heiligmachenden Gnade. Die Aufgabe der Lehre vom Sakramente der Buße ist es, das gegenseitige Verhältnis dieser beiden zur Hervorbringung der sakramentalen Gnade konkurrierenden Faktoren und die Art und Weise ihres Zusammenwirkens näher zu bestimmen und zu erklären.

Eine eigentliche Lösung dieser Aufgabe hat die patristische Theologie noch nicht zu geben vermocht. Doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dem Zeitalter der Väter die Thatsache des Zusammenwirkens der beiden genannten Faktoren im Sakramente der Buße, des einen subjektiven und des anderen objektiven, durchaus nicht unbekannt war. Pflegten die Väter auf eine wahre Reue, die eine völlige Änderung der sündhaften Gesinnung, sowie Bereitwilligkeit zur Genugthuung in sich schloß, als auf eine Grundbedingung der Sündenvergebung hinzuweisen: so wurde von ihnen diese Sündenvergebung nicht nur als ausschließlich in der Kirche mit Sicherheit zu erlangende Wohlthat der göttlichen Barmherzigkeit hingestellt, sondern auch in mehr oder minder strenger Form als von der kirchlichen, sakramen-

talen Absolution für abhängig erklärt. War auch die Meinung, daß Gott auch auf andere Weise, als es Regel war, ohne den aktuellen Empfang des Bußsakramentes, Verzeihung der Sünden verleihen könne, nicht abzuweisen, so beweist doch die auch für das jenseitige Leben entscheidende Bedeutung, welche von den Vätern der kirchlichen Rekonziliation beigelegt wird, daß sie in dieser Rekonziliation mehr erblickten, als den bloßen feierlichen Abschluß an sich schon rechtfertigender, subjektiver Bemühungen der Poenitenten. Der Lehre der Väter entsprach der vielfach bezeugte Glaube des christlichen Volkes jener Periode an die unbedingte Notwendigkeit der priesterlichen Absolution des Sünders zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit [1]).

Zu eingehenderen Erörterungen über das gegenseitige Verhältnis der beiden in Betracht kommenden Faktoren gelangte die patristische Theologie jedoch noch nicht. Raum zu mannigfachen Fragen über die Art und Weise der Wirksamkeit des Bußsakramentes blieb somit offen. In welchem Verhältnisse stand die priesterliche Absolution zu der Erteilung der Rechtfertigungsgnade? Lag ein Kausalnexus vor zwischen der Absolution einerseits und der Gnadenspendung und Sündentilgung anderseits? Oder handelte es sich in der Absolution nur um eine conditio sine qua non der Sündenvergebung? Oder war endlich die Absolution nur die offizielle Anerkennung der auf Grund der Disposition des Poenitenten bereits geschehenen Rechtfertigung von seiten der Kirche? Welches war ferner das Minimum der subjektiven Erfordernisse zur Entfaltung der objektiven Wirksamkeit der kirchlichen Schlüsselgewalt in der Absolution? Die Beantwortung dieser Fragen blieb der Scholastik vorbehalten.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß einer sofortigen richtigen Lösung dieser Fragen verschiedene Umstände sehr ungünstig sein mußten. Noch im 12. Jahrhundert wurde die Absolution in deprekativer Form erteilt, und nach Einführung der indikativen Absolutionsformel ging nach kirchlicher Vorschrift dieser ein Gebet des absolvierenden Priesters um die Vergebung der Sündenschuld, gewissermaßen eine deprekative Absolution, voraus. Es konnte zweifelhaft erscheinen, ob dem ersten oder dem zweiten Teil der Absolutionsformel die größere Bedeutung beizulegen sei. Die Über-

---

[1]) Vgl. Morinus „Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae". Antwerpen 1682. lib. VIII. c. 1. S. 499 ff.

lieferung konnte als Zeugnis für die Wirksamkeit des deprekativen Teiles in Anspruch genommen werden. War aber der deprekative Teil, wenigstens für die Rechtfertigung des Poenitenten, in erster Linie von Bedeutung, so lag der Gedanke, daß es sich in der Absolution bezüglich der Sündenvergebung lediglich um eine Bitte des Priesters um Rechtfertigung des disponierten Poenitenten handle, jedenfalls näher, als der Gedanke an einen eigentlichen Kausalnexus zwischen Absolution und Sündentilgung. Äußerungen einzelner Väter schienen für eine Rechtfertigung auf ganz subjektivem Wege zu sprechen [1]). Bei Augustinus fanden sich mißverständliche Wendungen [2]). Die völlige Gleichstellung des neutestamentlichen mit dem alttestamentlichen Priester bzl. der Gewalt über die Sündenschuld, wie sie sich bei Hieronymus findet [3]), ließ für die nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen nur die Möglichkeit einer Rechtfertigung auf subjektivem Wege offen. Von bedenklicherem Einfluß für die Lehre von der objektiven Kraft des Sakramentes als solche vereinzelten Äußerungen war vielleicht noch die Beziehung, welche schon von den Vätern hergestellt war zwischen der in den Evangelien berichteten Heilung der Aussätzigen und der Auferweckung des Lazarus einerseits und der Rechtfertigung des Sünders im Sakrament der Buße anderseits [4]). Der Heiland reinigte die Aussätzigen, bevor er sie zum Priester sandte, damit dieser die bereits geschehene Reinigung konstatiere und anerkenne; er erweckte den Lazarus zum Leben und ließ den bereits wieder lebenden durch die Apostel von seinen Binden lösen. So also, konnte man schließen, vergiebt Gott vorerst die Sünde, und dann erst folgt die priesterliche Lossprechung als autoritative, äußerliche Anerkennung der bereits geschehenen Rechtfertigung. — Manche Stellen der hl. Schrift, welche die

---

[1]) Ambrosius, in Ev. Luc. l. VI. 109. X. 88. Cassiodorus, in Psalm. 31. Bei Leo d. Gr. erscheint die Absolution als Bitte. Epist. 91. (cf. Morinus l. c. S. 500.) 108. 168. Vgl. Petrus Lomb. IV. Sent. d. XVII. u. XVIII. in der Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura, Quaracchi 1882 ff. Bd. IV.

[2]) In Psalm. 31. enarrat. 2. n. 15. in Ps. 70. enarrat. 2. n. 3. de baptismo c. Donatist. l. VI. c. IV. n. 6. l. V. c. XXI. n. 29.

[3]) In Matth. l. III. c. XVI. n. 19. Vgl. Pet. Lomb. Sent. IV. d. 18. c. 6. Alex. Hal. q. 80. m. 2. a. 1. (Cöln 1622. q. 21. m. 2. a. 1.). Bonav. d. 18. p. I. dub. 4. a. 2. q. 2. „contra“ 1.

[4]) Hieron. l. c. August. in Ps. 70. enarrat. 2. n. 3. in Joann. tr. 49. n. 3. Serm. 98. c. 4. n. 4 ff. 128. c. 12. n. 14. Gregor. II. hom. in Ev. XXVI, n. 6.

Sündenvergebung als eine ausschließlich Gott zustehende Prärogative zu bezeichnen scheinen, und andere, welche dieselbe als sicher zu erwartenden Erfolg wahrhaft reumütiger Gesinnung hinstellen [1]), konnten als eine Bestätigung jener mißverständlichen Zeugnisse der Überlieferung angesehen werden. Berücksichtigt man endlich noch die Thatsache, daß die ältere Scholastik die Spendung der rechtfertigenden Gnade auf einen schöpferischen Akt, der eine menschliche Mitwirkung schlechthin ausschließt, zurückzuführen pflegte: so wird es verständlich, wenn die ersten Versuche, das gegenseitige Verhältnis der beiden genannten im Sakrament der Buße zusammenwirkenden Faktoren näher zu bestimmen, zum Teil verfehlt waren.

Ob schon der Vater der Scholastik, der hl. Anselm von Canterbury, sich auf diese Weise irre führen ließ und auf Grund des evangelischen Berichtes von der Heilung der Aussätzigen die Rechtfertigung lediglich auf die subjektive Bußgesinnung des Poenitenten hin geschehen lassen wollte, wie von Schäzler [2]) annimmt, läßt sich nach seinen spärlichen Äußerungen über diesen Punkt wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. Wenn Anselm ausdrücklich bemerkt [3]), daß zur Reinigung von der inneren Sündenmakel eine Aufdeckung derselben in der Beicht

---

[1]) Isai. 43, 45. „Ego solus deleo iniquitates et peccata populi". Ezech. 18, 17. „In quacumque hora peccator conversus fuerit et ingemuerit, vita vivet et non morietur". Ps. 50, 19. 31, 15. u. a.

[2]) „Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik etc.". München 1860. S. 258 ff.

[3]) Homil. XIII. Migne CLVIII. S. 662: „Ite, ostendite vos sacerdotibus, id est per humilem oris confessionem sacerdotibus veraciter manifestate omnis interioris leprae vestrae maculas, ut mundari possitis. Et quod rogabant factum est eis dum irent ad sacerdotes, quia, scilicet, mundati sunt, quoniam peccatores, licet gravi criminum lepra sint foedati, euntes tamen ad confitendum, purgantur in ipsa confessione propter poenitentiam quam acturi sunt. Dum irent mundati sunt, quia ex quo iter hoc intrant, incipiunt operari justitiam, et justitiae operatio est eorum mundatio. Dum irent mundati sunt, quia ex quo tendentes ad confessionem et poenitentiam, tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu interni inspectoris. Unde et per prophetam Dominus ipse testatur, quia impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua (Ezech. XXXIII, 12). Perveniendum tamen est ad sacerdotes, ut qui jam coram Deo sunt mundati, sacerdotum judicio etiam hominibus ostendantur mundi". Die zweite Hälfte dieser Stelle spricht durchaus für die Auffassung von Schäzlers. Es wäre indes noch nachzuweisen, daß Anselm die

vor dem Priester erforderlich sei und daß ferner die mit dem Aussatz der Sünde Behafteten, wenn sie zur Beichte gehen, „in der Beicht selbst“ gereinigt werden, so sprechen solche Äußerungen entschieden gegen die obige Auffassung. Auch soll die für diese Auffassung zitierte Stelle jedenfalls mehr eine homiletische Akkommodation der Rechtfertigung an das herkömmliche biblische Beispiel als eine dogmatische Darstellung der Kraft des Bußsakramentes und der priesterlichen Absolution geben. Immerhin aber bleibt die Annahme von Schäzlers die wahrscheinlichere. — Der hervorragendste Verteidiger der Rechtfertigung auf dem subjektiven Wege scheint Petrus Abälardus gewesen zu sein. In seinen noch vorhandenen Schriften lehrt er die Rechtfertigung auf Grund vollkommener Reue [1]). Wahrscheinlich hat er eine solche Rechtfertigung als die Regel verteidigt und die Bedeutung der Absolution auf die einer bloßen Erklärung der bereits geschehenen Rechtfertigung zu reduzieren gesucht [2]). Gegen Abälard und seine Schüler ist nach nunmehr allgemeiner Annahme [3]) die scharfe Kritik der charakterisierten Lehre durch die beiden großen Viktoriner Hugo und Richard gerichtet. Doch hätte nach einer lange geltenden Meinung auch Hugo von St. Victor nicht gewagt, die Tilgung der Sündenschuld als eine Wirkung der priesterlichen Absolution hinzustellen, und die seltsame Ansicht vertreten, Gott erlasse in der Kontrition den reatus culpae, der Priester dagegen in Verbindung mit Gott durch die Absolution den reatus poenae. Die aus dieser Lehre sich ergebende Jnkonvenienz, daß der vom reatus culpae befreite Poenitent bis zum Empfange der sakramentalen Absolution noch zur ewigen Verdammnis bestimmt sei, habe

Rechtfertigung der Pönitenten durch die wahre Bußgesinnung als eine Rechtfertigung im vollen Sinne des Wortes verstanden wissen will, was allerdings wahrscheinlich erscheint.

[1]) „Ethica seu scito te ipsum“ c. 19 Migne CLXXVIII. S. 663 ff. „Epitome Theologiae Christianae“ c. 35 f. M. ibid. S. 1756 f.

[2]) Vgl. von Schäzler l. c. S. 260 und die daselbst zitierten Quellen.

[3]) Karl Müller „Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts“, Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892. S. 301 ff. Mausbach „Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre“. Katholik 1897. S. 67 f. Buchberger „Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“. Freib. 1901. S. 34 f. Vgl. Hugo von St. Victor „De Sacram.“ c. VIII. M. CLVI. S. 564 ff. Richard von St. Victor „De potestate ligandi et solvendi“. c. 12. M. CXCVI. S. 1167 f.

dann Hugos Schüler Richard durch eine vermittelnde Erklärung zu entfernen gesucht: Gott allein erläßt in der Kontrition die Sündenschuld und die ewige Sündenstrafe, letztere jedoch unter der Bedingung, daß der Poenitent beichte und die Absolution vom Priester empfange. So erstreckt sich die Gewalt des absolvierenden Priesters gewissermaßen auch auf die ewige Strafe Über die durch Kommutation der ewigen Strafen entstandenen zeitlichen Strafen besitzt der Priester dagegen eine selbständige Gewalt [1]. — Neuere Untersuchungen [2]) haben jedoch den Nachweis erbracht, daß diese Auffassung der viktorinischen Bußlehre von einem Mißverständnis ihrer Terminologie ausgehe. Die beiden von Hugo unterschiedenen Folgen der aktuellen Sünde, obduratio mentis (cordis) und debitum futurae damnationis, entsprechen keineswegs dem reatus culpae und reatus poenae der späteren Scholastik und modernen Theologie, wie jene ältere Auffassung annahm. Dies zeigt die Schilderung, welche Hugo von der obduratio mentis und ihre Lösung entwirft. „Solange die Gnade mit dem Menschen ist, ist er frei und leicht geneigt, gut zu handeln. Wenn aber die Gnade Gottes durch die Sünde entzogen wird, so wird der Geist sofort durch seine eigene Verhärtung innerlich gefesselt [3].“ Gott aber „facht allein durch seine Gnade in den Todsündern, indem er sie innerlich belebt, die Reue an . . . und dann befreit er die Beichtenden durch das Ministerium der Priester von der ewigen Fessel, d. i. dem debitum damnationis [4].“ „Zuerst ist Gott durch seine Gnade gegenwärtig, um das Herz zur Buße zu zerknirschen; dann, um dem Beichtenden Verzeihung zu gewähren [5].“ Den reatus culpae im Sinne der späteren Scholastik scheint Hugo nicht zu kennen. Er unterscheidet zwar impietas peccati und peccatum, erklärt jedoch: „Unter impietas peccati wird ganz richtig die Verhärtung des Herzens verstanden, welche zuerst in der Reue gelöst wird,

---

[1]) Von Schäzler l. c. S. 276 ff. K. Müller l. c. cap. 3. Bonaventura — Quaracchi in IV. Sent. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. Scholion bzl. Richards. Auf letzteren bezieht sich wohl die Morinus l. c. lib. VIII. c. 2. an sechster Stelle erwähnte Ansicht.

[2]) Mausbach l. c. S. 62, Anm. Buchberger S. 41 ff. So scheint auch Alexander v. Hales die Viktoriner verstanden zu haben. cf. Summa IV. q. 60. m. 1. a. 3. (Cöln 1622. q. 14. m. 2. a. 1. § 3.) q. 80. m. 2. a. 2. § 2. (q. 21 m. 2. a. 2.)

[3]) „De sacram.“ c. 8. M. l. c. S. 565 B. — [4]) ibid.

[5]) ibid. M. l. c. S. 567 D.

damit nachher in der Beicht die Sünde selbst, d. i. das debitum damnationis, absolviert werde [1]." Offenbar will Hugo unter der obduratio cordis und impietas peccati nichts anderes verstanden wissen als die Unbußfertigkeit des Sünders, welche Gott allein durch seine zur Reue bewegende aktuelle Gnade zu lösen vermag. Von der Sünde selbst dagegen, welche Hugo nach reatus culpae und poenae unter dem Ausdruck „debitum futurae damnationis" begreift, absolviert der Priester in der Beicht, oder genauer Gott, der durch den Priester wirkt und zu dessen Absolution mitwirkt [2]. Jn dem wesentlichsten Punkte stimmt somit die Bußlehre Hugo's mit der tridentinischen Bußlehre überein. — Wohl noch klarer ist ungefähr dieselbe Lehre erkennbar in Richards Abhandlung „De potestate ligandi et solvendi [3]." Nach Richard inkurriert der Sünder durch die aktuelle Sünde die obligatio culpae und poenae (cap. 2). Die obligatio culpae besteht in dem vinculum captivitatis, welches die Rückkehr des Sünders zu guten Handlungen verhindert, und in dem vinculum servitutis, welches ihn zur Vermehrung seiner Sünden treibt; die obligatio poenae dagegen in dem vinculum damnationis und, nach der Lösung des letzteren, in dem dann restierenden vinculum expiationis, der zeitlichen Sündenstrafe. (c. 3). Der entscheidende Augenblick für die Rechtfertigung des Sünders ist nun derjenige, in welchem Gott dem Sünder die Gnade einer wahren Reue verleiht. Denn in diesem Augenblick schwindet mit der Unbußfertigkeit das vinculum captivitatis und servitutis, das vinculum damnationis verliert seine starre Unlösbarkeit und es wird zwar nicht die Sünde selbst, wohl aber das in der Begehung derselben liegende Unrecht gegen Gott, den Schöpfer und größten Wohlthäter des Sünders, de facto aufgehoben. (c. 4.) Da nun die wahre Reue den Vorsatz, zu beichten und die Absolution des Priesters zu suchen, in sich schließt (c. 5), so kann man sagen: Gott löst in der Kontrition das vinculum damnationis unter der suspensiven Bedingung, daß der Sünder jenen Vorsatz, wenn möglich, ausführe. Die endgültige Lösung des vinculum damnationis tritt dann ein entweder in dem Augenblick, in welchem die Erfüllung des Vorsatzes unmöglich wird, oder durch die priesterliche Absolution. (c. 8). Die so von Gott in der Kontrition sub conditione losgesprochenen Poenitenten be-

---

[1]) ibid. M. l. c. S. 568 A.

[2]) ibid. M. l. c. S. 566. — [3]) M. CXCVI. S. 1159 ff.

sitzen vor dem aktuellen Empfang der Absolution im Sakrament zwar Charitas, jedoch eine noch unvollkommene Charitas; sie sind membra Christi, jedoch nur sofern in ihnen der Grund zu dieser Eigenschaft bereits gelegt ist. (c. 19). Sie sind membra Christi praeparatione, nicht concorporatione. (c. 20). Von den nach Lösung des vinculum damnationis noch bleibenden zeitlichen Strafen absolviert dann der Priester unter der Bedingung der Leistung einer auferlegten Satisfaktion selbständig. (c. 6). So läßt sich der ganze Vorgang der Sündenvergebung im Sakrament der Buße zusammenfassen in den Satz: Gott allein löst die Fessel der Verhärtung, Gott und der Priester gemeinschaftlich die Fessel der ewigen Verdammnis, der Priester die zeitliche Sündenstrafe. (c. 7). Diesen Ausführungen entsprechend erklärt Richard die beiden evangelischen Vorbilder der Rechtfertigung, die Auferweckung des Lazarus (c. 10) und die Reinigung der Aussätzigen. (c. 13—18 incl.).

Somit stehen sich in der Bußlehre Abälards und der beiden Viktoriner die Gegensätze in schroffster Weise gegenüber. Abälard leugnet die objektive Kraft des Sakramentes, seine Wirkungsweise ex opere operato, vollständig; denn soviel sich noch beurteilen läßt, hatte er, obwohl nach seiner ausdrücklichen Erklärung eine wahre Kontrition den Vorsatz der Beicht und Absolution in sich schließt, die Rechtfertigung auf Grund der Kontrition nicht als eine Wirkung dieses Vorsatzes hingestellt[1]). Die beiden Viktoriner dagegen treten nicht nur mit den schärfsten Sätzen gegen Abälard für die objektive Kraft des Sakramentes ein, sondern scheinen überhaupt eine eigentliche Rechtfertigung durch vollkommene Reue vor dem aktuellen Empfang des Sakramentes nicht zu kennen, ausgenommen nur den Fall, daß dieser aktuelle Empfang für den Poenitenten nicht mehr möglich ist. Dieser schroffe Gegensatz hat indes noch einen besonderen Grund. Es ist hier wohl zu beachten, daß der Kontritionsbegriff der Viktoriner von dem des Abälard eine bedeutende Verschiedenheit aufweist. Der Kontritionsbegriff der Viktoriner ist der von den Vätern überkommene. Jede wahre Reue ist ihnen „contritio“. Nirgendwo in ihren Schriften wird die Kontrition als eine vollkommene Reue im modernen Sinne, als eine Reue, die als auch empirisch nachweisbares Hauptmotiv die Liebe besitzt, charakterisiert. Die Kontritionsmotive können sehr wohl aus Furcht und Liebe gemischte sein, wenn nur als

---

[1]) **Epitome c. 36. M. CLXXVIII. S. 1756 f.**

wesentlichstes Erfordernis die aufrichtige Verabscheuung der Sünde und der feste Vorsatz im Poenitenten vorhanden ist [1]). Anders dagegen spricht sich über die rechtfertigende Kontrition Abälard aus. Seine Kontrition ist durchaus Liebesreue im strengen Sinne [2]). Nach einzelnen Äußerungen scheint er sogar in seiner radikalen Weise die Furcht als Motiv einer wahren Reue in keiner Weise gelten lassen zu wollen [3]). Jedenfalls tritt in seinen Ausführungen über die wahre Reue das Motiv der Liebe in der auffälligsten Weise in den Vordergrund.

Jn gewissem Sinne noch weiter als Abälard gingen nun die Anhänger seiner Bußlehre. Jndem diese nämlich seinen Ausführungen über die Motive der Kontrition entweder keine hinreichende Beachtung sckenkten, oder aber dieselben, weil sie sich von Übertreibungen nicht frei gehalten hatten, völlig ablehnten und den herkömmlichen, auf jede wahre Reue anwendbaren [4]) Kontritionsbegriff beibehielten, kamen sie dazu, einer jeden wahren, jedoch durchaus noch unvollkommenen Reue rechtfertigende Kraft beizulegen. Dieser herkömmliche Begriff der Kontrition findet sich in den Sentenzenbüchern des Kardinals Robertus Pullus, des Zeitgenossen Abälards und Hugos. Nach der Lehre dieses Theologen ist die Kontrition in ihrer spezifischen Eigenart dadurch charakterisiert, daß sie nicht aus dem timor servilis, d. h. einer Furcht, welche die sündhafte Richtung des Willens nicht zu überwinden vermag, hervorgeht, sondern eine wahre Verabscheuung aller Sünden und eine aufrichtige Trennung von denselben bedeutet. Wenn er einer solchen Reue ohne alle Einschränkung Charitas zuschreibt, so hat er offenbar, wenigstens für die niederen Stufen der Kontrition, eine caritas imperfecta im Sinne. Denn nach seiner Erklärung beginnt die Charitas da, wo der timor servilis aufhört, d. h. wo die Neigung des Willens zur Sünde überwunden wird [5]). Ob Robertus die sündentilgende Kraft der priesterlichen Schlüsselgewalt leugne oder anerkenne, wagte schon Morinus [6]) nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Der genannte Kardinal lehrt zwar, daß

[1]) Hugo „De sacram." l. II. p. XIV. c. 2. M. l. c. S. 554 f. Richard l. c. cap. 5. u. 6. M. l. c. S. 1163 f. cf. Mausbach l. c. S. 55.

[2]) Ethica c. 18—20 incl. M. l. c. S. 661 ff. Epitome c. 35. M. l. c S. 1756.

[3]) Ethica c. 18. M. l. c. S. 661 f. Epitome c. 35. M. l. c. S. 1756.

[4]) Vgl. Mausbach l. c. S. 53.

[5]) Sent. l. IV. c. 30 u. 31. M. CLXXXVI. S. 851 ff.

[6]) Morinus l. c. l. I. c. VIII. n. 5—10.

auf Grund der „Kompunktion und der Hoffnung auf Verzeihung“ für den Sünder „das Heil“ erwachsen könne, läßt es jedoch in seinen näheren Ausführungen über diesen Satz sehr zweifelhaft, ob er eine Rechtfertigung im eigentlichen Sinne durch die Kontrition lehren will. Unter dem „vinculum peccati“ versteht er „die Liebe zur Schuld“, oder „nachdem der Sünder das Laster bereits abgelegt“, die noch nachwirkende, nicht unter der Herrschaft des freien Willens stehende böse Gewohnheit. An der Auferweckung des Lazarus erläutert er dann die Überwindung des sündhaften Affektes im Sünder, welche durch ein Eingreifen Gottes zustande kommt und durch die Beicht und Absolution in der Schwächung unfreiwilliger böser Neigungen einer weiteren Vollendung entgegengeführt wird. Wenn Robertus nun im Anschluß hieran die „remissio peccati“ Gott zuschreibt, die priesterliche Absolution in der Beicht dagegen nur als Erklärung der bereits in der Kontrition geschehenen Sündenvergebung gelten läßt: so liegt der Gedanke sehr nahe, daß hier unter „remissio peccati“ nicht eine Tilgung des reatus culpae und poenae im Sinne der späteren Scholastik zu verstehen sei [1]). Auch seine Äußerung, die in der Kontrition geschehene Absolution von der Sünde bewirke, „daß die Schuld nicht zur Verdammnis gereiche,“ läßt sehr wohl die Deutung zu: „Das ‚Heil‘ des Sünders basiert auf seiner Lossagung von der Sünde [2]).“ — Zu den oben genannten Anhängern der abälardschen Bußlehre gehört dagegen ganz unzweifelhaft der Magister Petrus Lombardus. Sein Kontritionsbegriff ist dem des Robertus Pullus gleich. Auch nach seiner Meinung hat zwar niemand „ein gedemütigtes und zerknirschtes Herz“, der nicht auch die Charitas besitzt. Doch ist in seiner Darstellung die

---

[1]) Sent. l. VI. c. 59—61. M. l. c. S. 908 ff.

[2]) Sent. l. VII. c. 1. M. l. c. S. 913. „Trifaria namque participatione quilibet a peccatis absolvitur: aut dum ipsa corde contrito indulgentur; aut dum moles ex peccatis nata, et post peccati abscessum vinctis in mendicitate et ferro molesta, succurrente Domino, sedatur; aut tertio dum quam meruit culpa, cessat disciplina. Sed prima dimissio id efficit, ut non sit ad damnationem culpa, secunda vero cum tertia ut a peccati discedat poena.“ (Vgl. eine ähnliche Ausdrucksweise bei Richard v. St. Victor „De pot. lig. et solv.“ c. 4.). Uns scheint die Annahme, daß Robert in seiner Bußlehre auf dem Standpunkt der Viktoriner stehe, nicht unwahrscheinlich. Ein sicherer Beweis wird allerdings kaum zu erbringen sein. Eine Wirkung ex opere operato der Absolution in der Spendung der gratia secunda ist ebenfalls wohl kaum aus den Äußernngen Roberts mit Sicherheit nachzuweisen. cf. Buchberger l. c. S. 48 f.

Kontrition keineswegs als eine vollkommene Liebesreue geschildert. Ein initium caritatis genügt ihm zur Konstituierung der Kontrition und zur Rechtfertigung. Der Sünder „hat aufgehört, ein Sohn des Zornes zu sein, seitdem er begonnen zu lieben und zu büßen [1]." Petrus scheint als der erste unter den älteren Scholastikern den reatus culpae und reatus poenae als Folgen der aktuellen Sünde im Sinne der späteren Theologie unterschieden zu haben [2]. So mag es sich erklären, wenn er den beiden Viktorinern die Ansicht zuschreibt, Gott erlasse die Sündenschuld, Gott und der Priester dagegen die ewige Sündenstrafe, und diese Anschauung bekämpft. Er selbst entscheidet sich für die Theorie Abälards. „Jedenfalls," lehrt er, „müssen wir sagen und glauben, daß Gott allein die Sünde erläßt und behält, und dennoch der Kirche die Gewalt, zu binden und zu lösen, verliehen hat; aber anders löst und bindet er selbst, anders die Kirche. Allein er selbst durch sich läßt die Sünde nach, weil er die Seele sowohl von der inneren Makel als auch von der Strafe (debitum) des ewigen Todes befreit (solvit) [3]. Nicht aber übertrug er dies den Priestern, denen er jedoch die Gewalt ertheilte zu binden und zu lösen, d. h. die Menschen für gebunden oder gelöst zu erklären . . . Denn wenn auch jemand vor Gott gelöst ist, gilt er doch in den Augen der Kirche nur auf das Urteil des Priesters hin als gelöst [4]." Eine gewisse Gewalt des Priesters über die zeitliche Sündenstrafe erkennt er dagegen an, und zwar hat er hiermit offenbar eine durch das sakramentale Zeichen ex opere operato wirkende Gewalt im Auge [5]. — Eine ähnliche Bußlehre wird dem ersten Kommentator des Lombarden, Peter von Poitiers [6], dem Magister Roland [7] (dem späteren Papste Alexander III.) und Wilhelm von Auxerre [8] zugeschrieben.

Mehr noch aus der Bußlehre dieser Theologie als aus der Abälard's selbst mußte sich die unbedingte Notwendigkeit ergeben, Wesen und Eigenschaften einer wahren Reue scharf zu fixieren. War eine solche Fixierung schon ein unabweisbares Erfordernis

[1]) IV. Sent. d. 18. c. 4. Mausbach l. c. S. 60.
[2]) IV. Sent. d. 18. c. 5 u. 8.
[3]) ibid. c. 5. — [4]) ibid. c. 6.
[6]) v. Schäzler l. c. S. 293. Buchberger l. c. S. 40 Anm.
[7]) Müller l. c. cap. 5. Buchberger l. c.
[8]) v. Schäzler l. c. S. 298 ff. Buchberger l. c. S. 47.

der sich entwickelnden systematischen Darstellung der theologischen Wissenschaft, so stellte, da man nunmehr der wahren Reue fast allgemein rechtfertigende Kraft zuschrieb, das Bedürfnis der seelsorglichen Praxis dieselbe Forderung mit noch größerem Nachdruck. Es handelte sich hier in erster Linie darum, alle Reueregungen, welche während des psychologischen Entwicklungsprozesses der wahren Reue sich einstellen mußten, also Reueregungen zwar auf Grund des übernatürlichen Glaubens an eine ewige Vergeltung, jedoch herstammend aus lediglich oder doch vorwiegend selbstsüchtigen Motiven, aus dem Begriffe der Kontrition endgültig auszuschließen. So entstand, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der Begriff der Attrition, durch den man alle jene erst auf die Kontrition d. h. auf die wahre Reue, vorbereitenden Reueregungen zu bezeichnen begann [1]).

Schon Morinus [2]) hat darauf hingewiesen, daß der Begriff der Attrition, wie er sich bei den älteren Scholastikern finde, nicht identisch sei mit dem der späteren Theologie. Die letztere bezeichnet mit dem Namen der Attrition in der Regel eine an erster Stelle aus dem „timor simpliciter servilis" [3]) hervorgehende, also zwar noch unvollkommene, jedoch durchaus aufrichtige und wahre, übernatürliche Reue. Da die älteren Scholastiker jedoch schlechthin alle der Rechtfertigung zeitlich vorausgehenden Reueregungen irgend welcher Art mit demselben Worte zu bezeichnen pflegten, so ist es zunächst offenbar, daß ihnen auch eine noch mit dem Affekt zur Sünde behaftete, oder noch nicht allgemeine Reue „attritio" sein mußte. Nach der gewöhnlichen Annahme fiele jedoch auch die „attritio efficax" der späteren Theologie, die unvollkommene w a h r e Reue, unter jenen Begriff der Alten [4]). Spricht jedoch gegen diese Annahme schon die Thatsache, daß nach

---

[1]) Morinus l. c. lib. VIII. c. II. n. 14. De contritione et attritione (Thesaurus Theologicus, Venedig 1763. Bd. XI.) c. 1. S. 352 ff. — [2]) l. c.

[3]) Im Gegensatz zum timor serviliter (mere) servilis. Während der letztere mit dem timor servilis der Älteren wesentlich identisch ist, bezeichnet der timor simpliciter servilis eine sittliche Furcht, welche in Anerkennung der göttlichen S t r a f g e r e c h t i g k e i t im Sünder den festen Vorsatz, die Todsünde zu meiden, hervorbringt.

[4]) Buchberger in der zitierten Schrift. Morinus „De contritione et attritione" spricht sich nicht mit Bestimmtheit aus. Cf. jedoch cap. 6. S. 339: „Sunt enim S. Thomae et aliorum ejusdem temporis effata, a t t r i t i o n e m s e m p e r e s s e c u m p e c c a t o m o r t a l i, nec eam posse cum contritione in eodem consistere subjecto, nec igitur, immo multo minus, cum gratia".

Abälard alle jene Theologen, die eine Rechtfertigung durch die Kontrition verteidigen, unter Kontrition nichts anderes verstanden wissen wollen als eine schlechthin wahre und wirksame Reue: so erweist eine nähere Untersuchung der Äußerungen über den Begriff der Attrition, welche in den Schriften der älteren Scholastiker vorliegen, jene Meinung als nicht zutreffend.

Der älteste Scholastiker, der von dem Begriffe der Attrition in seinen Schriften Gebrauch macht, ist Alanus von Lille[1]. Es findet sich der Begriff an je einer Stelle des „Liber poenitentialis[2] und der „Regulae theologicae“ [3]) des genannten Schriftstellers. Wenn man nun nicht annehmen will, daß an der erstgenannten Stelle irgendwie durch einen Jrrtum statt „conteri“ bzw. „contritio“ die Worte „atteri“ bzw. „attritio“ in den Text hineingeraten seien, so sieht man sich zu der Annahme genötigt, daß Alanus hier die Begriffe der Kontrition und Attrition noch nicht strenge geschieden habe. Jn Ausführungen, die den Gebrauch des neuen Begriffes sehr nahe legen, benutzt er denselben nicht[4]. Um die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit in der Reue zu bezeichnen, bedient er sich der Ausdrücke „contritio semiplena“ [5], „sufficiens“, „plena“ und abundans“ [6]. Die contritio semiplena ist ihm eine Reue ohne festen Vorsatz, die contritio sufficiens genügt zur Tilgung der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe, während die contritio plena auch alle zeitlichen Sündenstrafen[7] beseitigt und die contritio abundans die Verdienste des Poenitenten vermehrt. Dagegen scheint Alanus an der oben zitierten Stelle[8] die Begriffe atteri bzw. attritio als ganz gleichbedeutend mit conteri und contritio zu gebrauchen. -- Näher bestimmt hat er den Unterschied zwischen Attrition und Kontrition in den „Regulae theologicae“ [9]. Den Satz erläuternd „Omne malum aut continuando augetur aut attritione remittitur aut contritione dimittitur“ erklärt er: „Similiter malum, qnod est in homine, ut fornicatio, vel aliud criminale peccatum, aut continuatione augetur, si homo perseveret actua-

[1]) Morinus l. c. cap. 1 Anm. — [2]) M. CCX. S. 300.
[3]) M. l. c. S. 664 f. — [4]) M. l. c. 289. D. 302. C.
[5]) M. 302. C. — [6]) M. 290. D.
[7]) Der Zusammenhang zeigt, daß Alanus, wenn er hier der contritio sufficiens die Tilgung der Sündenschuld, der contritio plena die Tilgung der Sündenschuld und Sündenstrafe zuschreibt, unter der Sündenstrafe die zeitliche Sündenstrafe verstanden wissen will.
[8]) M. l. c. S. 300. — [9]) Cap. 85. M. l. c. S. 664 f.

liter in peccato, aut attritione remittitur, ut quando aliquis dolet se hoc commisisse, cessans ab opere, quamvis non poeniteat perfecte; aut contritione dimittitur, quando plenarie de peccato convertitur. Sunt enim multi, qui dolent se peccasse, et corde atteruntur, non tamen plene conteruntur, nec firmum habent propositum non relabendi, nec ore confitentur. Jsti minus mali fiunt, sed non desinunt esse mali[1]), nisi perfecte conterantur." Jn der Attrition läßt demnach der Sünder zwar von der aktuellen Sünde ab, vermag sich jedoch noch nicht völlig auch innerlich von der Sünde loszusagen; er behält den sündhaften Affekt noch in höherem oder geringerem Maße im Herzen zurück und kommt daher zu keinem festen Vorsatz. Die Kontrition dagegen bewirkt eine völlige äußerliche und innerliche Trennung von der Sünde. Mit anderen Worten: die Attrition ist noch nicht wahre, die Kontrition wahre Reue. — Wenn spätere Scholastiker den Unterschied zwischen Attrition und Kontrition dahin fixieren, daß die erstere informe, die letztere informierte Reue sei: so sprechen sie in dieser Bestimmung nur dogmatisch aus, was Alanus psychologisch darstellt. Denn nach seiner Lehre hat die Kontrition, d. h. jede wahre Reue, rechtfertigende Kraft. Der Gedanke, daß zu einer Rechtfertigung durch die Kontrition, die wahre Reue, eine besondere Vollkommenheit der letzteren erforderlich sei, liegt ihm fern: die rechtfertigende Kontrition ist nichts anderes als eine allgemeine, mit dem festen Vorsatz ausgestattete, übernatürliche Reue[2]). Eine solche Reue ist zwar Liebesreue, aber nichts weniger als vollkommene Liebesreue; sie schließt zwar Charitas in sich, aber nur eine Charitas im weiteren Sinne; denn sie nimmt ihren Anfang sofort nach Überwindung des timor servilis[3]), d. h. der Furcht vor den zeitlichen Strafen der Sünde, der Furcht, welche zwar die Hand, nicht aber auch das Herz von der Sünde abhält und in welcher „der Wille zu sündigen lebt" [4]). — Wollte Alanus bei diesen Anschauungen an dem allgemein anerkannten Satze festhalten, daß nur ein wahrhaft reumütiger Poenitent zu einem fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes befähigt sei: so konnte

[1]) So wohl richtig anstatt „desinunt non esse mali".

[2]) Summa de arte praedicatoria. c. 30. M. l c. S. 169. De sex alis Cherubim. M. l. c. S. 274. D. Lib. Poen. M. l. c. S. 289. D. 300. B. 358. A. B.

[3]) M. l. c. S. 289 D. Vgl. Mausbach l. c. S. 60 f.

[4]) Regulae theologicae c. 96. M. l. c. 671 f.

die Frucht dieses Empfanges nicht in einer Tilgung der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe durch die priesterliche Absolution sehen. Jn der That scheint er wie Abälard in der sakramentalen Absolution rücksichtlich der Sündenvergebung nur eine Erklärung der bereits geschehenen Rechtfertigung zu erblicken [1]). Einen vervollkommnenden Einfluß der Beicht auf eine zur Rechtfertigung noch nicht genügende Reue erkennt er an [2]).

Bereits Albertus Magnus unterscheidet die Attrition als „dolor informis" von der Kontrition als „dolor formatus". Da die erstere aus dem timor servilis, die letztere aus dem timor initialis stammt [3]), so vermag auch nur die letztere einen festen Vorsatz im Poenitenten hervorzubringen, während die Wirkung der Attrition des Poenitenten eine velleitas non peccandi darstellt [4]). So ist auch nach Albertus die Attrition noch nicht wahre, die Kontrition dagegen erst wahre Reue [5]). Die Rechtfertigung auf Grund der Kontrition schreibt er jedoch nicht nur dem Kontritionsschmerze, sondern auch dem mit demselben verbundenen Vorsatz der Beicht und Absolution zu [6]). Jm aktuellen Empfange des Sakramentes will Albertus als Wirkung der Absolution ex opere operato nur eine teilweise Tilgung zeitlicher Sündenstrafen zugeben [7]). Auch ihn nötigte zu einer solchen Abschwächung der objektiven Kraft des Sakramentes einerseits das Zugeständnis einer Rechtfertigung durch die Kontrition schon vor dem aktuellen Emptang der Absolution, anderseits die unumgängliche Forderung einer wahren Reue zum fruchtbaren Empfang der Absolution. Die sonderbare Folgerung, welche man aus seiner Bußlehre ziehen kann, nämlich daß der Vorsatz, das Bußsakrament zu empfangen, mehr vermöge als dieser Empfang selbst, veranlaßte Alexander

---

1) Lib. poen. M. l. c. S. 302. C. Contra haer. c. 50. M. l. c. S. 358. Summa de arte praedicatoria. c. 31. M. l. c. S. 172. B.

2) Lib. poen. Migne l. c. 289. D. 290. A.

3) In IV. Sent. d. 14. a. 10. — d. 16. a. 8.

4) Ibid. d. 16. a. 34 „Si autem ex deliberata conscientia dicat (sc. confitens) se certum esse quod potius peccaret: istum non credo esse contritum, et nullam percipere remissionem peccatorum: tamen non est abiiciendus, quia consuetudo attritionis inducit contritionem, sicut timor servilis initialem et filialem".

5) Ibid. d. 16. a. 7. — a. 11. — a. 17. — a. 31. — a. 34.

6) Ibid. d. 17. a. 8. — d. 18. a. 1. ad 1. opp. — a. 4. solutio.

7) Ibid. d. 16. a. 18. — d. 17. a. 15. — Comm. in ev. Joan. c. 20.

von Hales und den hl. Bonaventura zu einer scharfen Kritik seiner Theorie[1]).

Eine auffallende Sonderstellung unter den Theologen seiner Zeit nimmt der Bischof Wilhelm III. von Paris (Alvernus) in seiner Bußlehre ein, insofern er, in der Reuelehre ganz auf dem Standpunkt der zeitgenössischen Theologie stehend, dennoch die objektive Kraft im opus operatum des Bußsakramentes, und zwar im vollen Umfange, zu retten sucht. Auch ihm ist die Attrition eine noch nicht mit dem festen Vorsatz ausgestattete, noch nicht wahre Reue. Er findet den Unterschied zwischen Attrition und Kontrition nicht in ihren Motiven: denn beide Arten der Reue entstammen den gleichen, gemischten Beweggründen[2]). Vielmehr unterscheiden sich Attrition und Kontrition „wie eine nicht tödliche Verwundung und die Tötung (des „alten Menschen"), wie die vorbereitende und die heiligmachende Gnade, wie die Erwärmung und der Brand". Jn der Attrition wird der Acker der Seele gebaut, bewässert und mit noch unbelebtem Samen bestellt. Jm Augenblicke des Entstehens der Kontrition erfolgt die Belebung des Samens: Denn beim Empfang der Gnade entsteht im Poenitenten als belebter Same „der heilige Vorsatz"[3]). Jn der Attrition hat der Sünder nahezu über die Sünde gesiegt[4]). Jm Augenblick des Eintrittes der Kontrition entbrennt noch einmal, zwischen dem freien Willen und der Gnade auf der einen und der Sünde und

---

[1]) Alex. S. IV. q. 80. m. 1. (Cöln 1622. q. 21. m. 1.) Bonav. IV. Sent. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1.

[2]) Guilhelmi divi Parisiensis episcopi opera Norimb. 1496. De sacr. poen. XLVI. Spalte 1.

[3]) Ibid. XLIV. 2 f. „Si quis quaerat quae sit differentia inter attritionem et contritionem . . . Dico ergo quod attritio ad contritionem sic est sicut vulneratio non lethalis ad occisionem et gratia praeveniens ac praeparans ad gratiam gratumfacientem, sicut calefactio ad arsionem et sicut illuminatio quae est in umbra ad irradiationem, hoc est sicut lumen crepusculi ad radium; et motus huius gratiae ad motus illius sunt sicut aratio, rigatio et seminatio ad vivificationem seminis et exortum. . . . Quasi excolitur cor humanum et aratur timore, teritur dolore, compluitur lacrimis, seminatur verbo Dei cogitando seu meditando ante susceptionem gratiae gratumfacientis. In ipsa vero susceptione gratiae vivificum semen sanctum propositum in eo exoritur."

[4]) Ibid. LVIII. 3. „Confiteri ergo pie atque sincere vitia sua ac peccata poenitenti est loqui et enarrare et mirari in contritione factas victorias et in attritione paene factas, etsi nondum completas. Quantum enim ad multa in attritione moriuntur vitia et peccata."

moralischen Schwäche des Menschen auf der anderen Seite, der Kampf, in dessen Ausgang die Gnade und der freie Wille, nachdem der „alte Mensch“ die tödliche Wunde empfangen, triumphieren[1]). Schon aus diesen Ausführungen ergiebt sich, was Wilhelm noch zu wiederholten Malen ausdrücklich bemerkt[2]), daß auch für ihn Kontrition und wahre Reue völlig identisch sind. Mit der Kontrition aber sieht auch er die Rechtfertigung als gegeben an. Jn der Kontrition wird der Poenitent gleichsam als Adoptivkind Gottes wiedergeboren, ersteht aus dem Tode der Sünde zum Leben der Gnade, empfängt den hl. Geist und steigt aus dem Abgrund der Laster auf in den Himmel der Gnade und der kirchlichen Gnadengemeinschaft[3]). Wilhelm erklärt sich nicht näher darüber, ob diese Rechtfertigung auf Grund der Kontrition als eine Wirkung des in voto empfangenen Sakramentes anzusehen sei oder nicht. Doch liegt es nahe, ihm die erstere Anschauung zuzuschreiben, da er dem sakramentalen Zeichen ausdrücklich die Kraft zuerkennt, die Gnade, und zwar auch die gratia prima, dem Poenitenten (ex opere operato) zu verleihen. Einen Konflikt mit seiner dieser Spendung der ersten Gnade durch den Vollzug des sakramentalen Zeichens durchaus ungünstigen Reuelehre vermeidet er, indem er erklärt: Da der Regel nach dem Empfang des Bußsakramentes

---

[1]) De poen. CXXIX. P. f. „Hoc ergo modo Deus nobiscum pacem habet quando nos velut expugnans, sibi subigit. Hoc autem in sex gratiarum aciebus contra peccata nostra et contra exercitum culparum attritione nostra dimicantibus clarum est. In hora enim contritionis velut bellum geritur inter liberum arbitrium cum gratia ex una parte et vitia et peccata et propriam infirmitatem ex altera. In huiusmodi belli victoria conteritur vetus homo multis quidem actionibus ante percussus.“

[2]) De sacr. poen. XLI. 2. — XLII. 1. „Peccator ante contritionem dorsum habet ad Deum et non faciem, sicut legitur Hieremiae II. „Verterunt ad me dorsum et non faciem.“ Cum autem conteritur de peccatis vertit ad Deum faciem et tergum ad peccata.“ — XLIII, 2

[3]) Ibid. XLII. 2. „Nominatur (sc. contritio) etiam nominibus quattuor festivitatum. Dicitur enim natale, quia in ea nascitur poenitens ac filius Dei per gratiam adoptionis efficitur. Dicitur etiam pascha propter transitum Domini, quia revera poenitentem transit Dominus inestimabiliter parcens ipsi, et Aegyptios peccatorum et vitiorum occidens in eo: vel pascha propter resurrectionem primam, quae est a morte vitiorum ad vitam gratiae. Dies enim paschae dies est resurrectionis. Dicitur pentecoste propter descensum et receptionem Spiritus Sancti: ex qua est ipsa contritio. Dicitur et ascensio, quia ea ascendit poenitens de profundo vitiorum in sublime gratiae et quasi de inferis in ipsum coelum ecclesiae.“

eine wahre Reue, Kontrition, vorausgehen muß, so verleiht dasselbe für gewöhnlich die gratia secunda. Jedoch auch dann, wenn der Sünder mit noch nicht ganz entschiedenem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, also mit Attrition, zur Beicht kommt, kann seine Rechtfertigung durch die priesterliche Absolution erfolgen. In einem solchen Falle nämlich wird, vorausgesetzt daß der Poenitent nach wahrer Bußgesinnung wenigstens aufrichtig verlangt, ihm der feste Vorsatz durch die Gewalt der Schlüssel verliehen und eingegossen. „Denn es ist nicht zu bezweifeln, daß Gott, der Vater der Barmherzigkeiten, denjenigen, welche zu ihm zurückzukehren sich bemühen, seine hilfreiche Hand entgegenstrecke [1])".

In die Zeit Wilhelms und Alberts des Großen fällt die Lehr- und schriftstellerische Thätigkeit der beiden großen Franziskaner, des Alexander von Hales und seines Schülers, des hl. Bonaventura, deren Bußlehre im Folgenden ausführlicher dargelegt werden soll.

---

[1]) Die bilderreiche und äußerst weitschweifige Darstellungsweise Wilhelms macht es sehr schwierig, ohne ein eingehenderes Studium ein in den wesentlichen Zügen genaues Bild seiner Bußlehre zu geben. Jedoch kann es nach der Art und Weise, wie er sich über die Kraft und Wirkung der priesterlichen Absolution ausdrückt, kaum bezweifelt werden, daß er für den Erlaß der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafen ex opere operato des Bußsakramentes eintreten will. „Ad absolutionem . . . et benedictionem sacerdotalem rite factam dirumpi vincula peccatorum, effugari maledicta ipsorum, advenire Spiritus Sancti gratiam ad sanctificandum et implendum poenitentem, nisi hoc ipse impedierit, nullatenus dubitamus . . . Poenitentibus ergo, qui jam sanctificati, jam a vinculis peccatorum absoluti (wohl richtig anstatt „absolutionem" der zitierten Ausgabe), jam gratiae pristinae restituti, sacerdotalem benedictionem et absolutionem, peccata sua confessi, recipiunt, pie credimus ac sentimus ipsam gratiam, quam afferunt, sacramento poenitentiae et sacerdotali ministerio adaugeri. Non (wohl richtig anstatt „Num" der Ausgabe) enim sanctificatis et gratiae pristinae restitutis ad gratiam tamen poenitentialis sanctificationis sicut decet appropinquantibus et paratis et peccata sua prout recolunt plene confessis, credimus et dicimus sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam, qua de cetero grati Deo et acceptabiles vivant, praestari." l. c. (XL, 3 f.). Wenn Wilhelm dann als zum Empfang der sakramentalen Gnade erforderliche Disposition neben der Intention des Empfanges derselben und dem Glauben an die Kraft des Sakramentes eine mit festem Vorsatz ausgestattete Bußgesinnung angiebt: so ergiebt sich mit Notwendigkeit der Schluß, daß er mit dieser Forderung eine subjektiv, nicht aber auch notwendig objektiv wahre Bußgesinnung habe bezeichnen wollen. Denn nach seiner Kontritionslehre kann es nicht bezweifelt werden, daß er, wie alle Theologen seiner Zeit, bei einer objektiv wahren Bußgesignung (contritio, nicht

Daß Alexander von Hales wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen „Summa Theologiae" sei, wird heute von niemand mehr bezweifelt. Er soll sein Werk im Jahre 1239 begonnen haben. Daß er dasselbe bis zu seinem 1245 erfolgten Tode noch nicht beendigt hatte, bezeugt ein Brief des Papstes Alexander IV. an den französischen Provinzial der Franziskaner, datiert vom 28. Juli 1256. Ob der Aufforderung des genannten Papstes an den Provinzial, die Fortsetzung der Summa durch den Fr. Guilelmus a. Melitona und andere noch vom Provinzial näher zu bestimmende Theologen des Ordens zu veranlassen, entsprochen worden sei oder nicht, und ob somit in der uns noch vorliegenden Summa ausschließlich die Arbeit Alexanders oder auch die etlicher seiner Ordensgenossen zu erblicken sei, ist der Gegenstand einer bis jetzt noch nicht entschiedenen und vielleicht unentscheidbaren Streitfrage. So wie die Summa uns vorliegt, ist sie noch unvollendet. Der zweite und dritte Teil weisen bedeutende Lücken auf; der vierte Teil enthält die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen und den Sakramenten der Taufe, der Firmung, des Altares und der Buße im besonderen. Die Annahme, „daß Alexander, falls er die ganze in den vorhandenen Ausgaben enthaltene Summa verfaßt hat, seine einzelnen zu behandelnden Traktate nicht in der Reihenfolge, in welcher er sie in seinem Buche zu veröffentlichen gedachte, verfaßt habe," liegt unter diesen Umständen nahe. — Für uns kommt zunächst in Betracht, daß der im vierten Teil der Summa enthaltene vollendete Traktat „De poenitentia" als sicher vor dem Jahre 1245 verfaßt bezeugt ist, also jedenfalls von Alexander selbst stammt.

---

contritio existimata), die Rechtfertigung auch vor dem aktuellen Empfang des Sakramentes für gegeben hält. Für diese Folgerung spricht auch die Thatsache, daß er im Anschluß an diese Ausführungen bemerkt: „Amplissime atque magnifice de clavibus ecclesiae et potestate et sacerdotali ministerio sentiendum esse non dubitamus. Claves eorum apostolis enim ecclesiae datae sunt officiaque et potestas sacerdotibus propter dispensandas divitias misericordiae Dei, ut essent qui aperirent pulsantibus et introducerent intrare volentes et, tamquam officiales misericordiae ipsius, fugientes ad ipsam tota aggratulatione et applausu reciperent, reos absolverent, peccata remitterent, omnibus bonis gratiae et gloriae spoliatos a latronibus infernalibus restituerent, vulneratos spiritualiter et morbidos coelesti medicina ac virtute divina sacramentorum medicamentis sanarent. Pie etiam credimus ac sentimus, eos qui cum fide huius sacramenti et vehementi desiderio redeundi in Dei pacem et gratiam licet timore infirmitatis suae et oppressione malae consuetudinis propositum abstinendi consuetis et eadem emendandi non habent, interdum de divinae pietatis abundantia virtute clavium et sacramenti istius praestari eis huiusmodi propositum et infundi. Conantibus enim ad Deum reverti, dexteram auxilii sui porrigere patrem misericordiarum dubitandum non est" (Ibid. XL, 4 f.). Vgl. Morinus, „De contritione et attritione" S. 334 ff.

Ob vielleicht einzelne Zusätze von fremder Hand in ihm enthalten seien, ist wohl schwer zu entscheiden. Sicher ist jedoch, daß er schon dem hl. Bonaventura bei der Abfassung seines Sentenzenkommentars wesentlich in derselben Gestalt als das Werk Alexanders bekannt war und vorgelegen hat.

Daß nämlich die Summa Alexanders für den in den Jahren 1245—1256 verfaßten Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura an erster Stelle als Quelle und Vorbild in Betracht kommt, wissen wir aus den Worten des Heiligen selbst, der sich in einem Epiloge zu dem Kommentare des ersten Buches der Sentenzen folgendermaßen äußert: „Salvatoris opitulante gratia ex quo perventum est ad completionem primi Sententiarum, Patrum interveniente instantia, oportet inchoare secundum. At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio ac fateor, quod sum pauper et tenuis compilator." Geht in diesen Worten der Heilige in seiner Demut viel zu weit, wenn er sich nur den Namen eines „armen und schwachen Kompilatörs" beilegen zu dürfen glaubt, so hat er doch sicher das Verhältnis seiner Bußlehre zu der Alexanders im großen und ganzen richtig charakterisiert. Es ist die Bußlehre Alexanders, welche Bonaventura vorträgt. Der größte Teil der von Bonaventura für oder gegen seine Thesen angeführten Gründe, Stellen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, Ansichten verschiedener Lehrer in strittigen Fragen, finden sich bereits an den entsprechenden oder ähnlichen Stellen der Summa Alexanders. Bisweilen hat sich Bonaventura auch in den Antworten der einzelnen Quaestionen wörtlich oder fast ganz wörtlich an Alexander angeschlossen. Doch finden sich meistens auch an solchen Stellen manche von Bonaventura angebrachte Verbesserungen, wie überhaupt die ganze Darstellungsweise Bonaventuras kürzer, klarer und zugleich glänzender erscheint. „Überall erkennt ein jeder leicht sowohl an der Kraft der Rede und des Stils als auch an der wunderbaren Verknüpfung und Tiefe der Gedanken das aufgedrückte eigene Siegel des seraphischen Geistes, auch da, wo der größere Schüler fast ganz in den Fußstapfen seines großen Meisters steht." Cf. S. Bonaventurae opera omnia. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 ff. tom. I. p. LV ff.

Im Folgenden sind die in Betracht kommenden Stellen aus der Summa Alexanders nach der älteren Einteilung (Nürnberg 1482) zitiert; die Bezeichnung der betreffenden Stellen nach der späteren Einteilung (Cöln 1622) ist in Klammern beigefügt.

Die Lehre von der Reue und ihrer Bedeutung im Sakrament der Busse

nach Alexander von Hales.

I. Die Lehre von der Reue und ihrer Bedeutung für die Rechtfertigung.

Die Gerechtigkeit des Menschen besteht in der rechten Richtung seines freien Willens. Wenn nämlich die Seele sich gewissermaßen bewegt auf einer geraden Bahn, deren Ausgangspunkt (terminus a quo) Gott als bewegendes Prinzip, und deren Endpunkt (terminus ad quem) wieder Gott als Ziel der menschlichen Seele ist: so ist sie im Stande der Gerechtigkeit [1]).

Aus dieser Erklärung des Wesens der Gerechtigkeit, welche Alexander von Hales mit Berufung auf Anselm giebt, läßt sich entnehmen, worauf es nach seiner Auffassung im Rechtfertigungsprozeß ankommt. Ist nämlich der Mensch durch die Sünde von der rechten Bahn abgelenkt, von Gott abgekehrt und der Kreatur zugewandt, so handelt es sich, falls er wieder gerechtfertigt werden soll, darum, daß er seine Richtung auf das Irdische, die sündhafte Anhänglichkeit seines Herzens an das Kreatürliche, überwinde, und wenn der Wille wieder in die rechte Richtung zurückgelenkt ist, mit neuer Kraft Gott, seinem Ziel und Ende, zustrebe.

Hat jedoch der Mensch in der Sünde seine Richtung auf Gott einmal freiwillig aufgegeben, so vermag er dieselbe aus eigener Kraft nicht wieder einzuschlagen. „Spiritus hominis est spiritus vadens et non rediens" erklärt Alexander mit dem Psalmisten [2]).

---

[1]) IV q. 70 m. 1 (q. 17. m. 4. a. 1.).

[2]) P. 77, 39. „Et recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens." — IV. q. 73. m. 1. a. 2. (q. 17. m. 4. a. 7. § 1.) „Ad illud quod obiicitur quod primum remedium actualis peccati debet esse actus noster etc. dicendum quod non est verum, quia cum hominis sit spiritus vadens et non rediens, si debeat spiritus redire: oportet quod hoc sit mediante gratia."

Die Rechtfertigung kann somit nicht an erster Stelle von dem Sünder selbst ausgehen, sondern setzt ein Eingreifen der göttlichen Barmherzigkeit durch die Gnade voraus. Ein solches Eingreifen von seiten Gottes geschieht im Rechtfertigungsprozeß in der That, und zwar in zweifacher Weise. Gott verleiht dem Sünder zunächst die aktuelle Gnade (gratia gratisdata), seinen Beistand zur Überwindung der sündhaften Richtung des Willens auf das Kreatürliche; er giebt ihm ferner, wenn die sündhafte Richtung mit Hilfe dieses Beistandes überwunden ist, die habituelle Gnade (gratia gratumfaciens) als die Seele wieder belebendes, zu einem erfolgreichen Hinstreben zu Gott auf der wiedergefundenen Bahn befähigendes Prinzip. Sache des Menschen ist es, zu diesem zweifachen Gnadenbeistande frei mitzuwirken. So ist die Rechtfertigung das Ergebnis eines Zusammenwirkens der göttlichen Gnade und des menschlichen freien Willens.

Dieses Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens vollzieht und manifestiert sich in einer wachsenden und sich allmählich vervollkommnenden Reuestimmung des Sünders. Die Reue ist das Produkt der Thätigkeit der Gnade und des freien Willens somit zugleich das sichere Kennzeichen des verborgenen Wirkens der Gnade und der sich vollziehenden Rechtfertigung. Dem Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens entstammt eine zweifache Art der Reue. Auf Grund der gratia gratisdata und einer unvollkommenen Mitwirkung des freien Willens entsteht die Attrition. Auf Grund der gratia gratumfaciens und eines — in gewissem Sinne — vollkommenen Mitwirkens des freien Willens entsteht die Kontrition[1]).

Die Attrition.

Die während der Vorbereitung auf die Rechtfertigung im Sünder vorhandene Reue ist die Attrition. Wie die Vorbereitung auf die Rechtfertigung das Werk der gratia gratisdata und des mitwirkenden freien Willens ist: so ist das Gebiet der Attrition die Vorbereitung auf den eigentlichen Vorgang der Rechtfertigung und der Begriff dieser Vorbereitung identisch mit dem des Attritionsprozesses.

Näherhin vollzieht sich diese Vorbereitung, der Attritions-

[1]) Vgl. IV. q. 73. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 4. a. 7. § 1.) — q. 74. m. 1. (q. 17. m. 5. a. 1.) — ibid. m. 2. (a. 2.) — von Schäzler l. c. S. 245.

prozeß, nach der Schilderung Alexanders hauptsächlich in zwei aufeinanderfolgenden Stufen. In einem durch die gratia gratisdata hervorgerufenen Akt des Glaubens (fides informis [1]) wendet sich der Sünder zunächst zu der Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit, der die Sünde, das „Übel der Schuld" mißfällt, und der göttlichen Gerechtigkeit, die keine Sünde ungestraft läßt. Aus dieser Betrachtung entsteht in ihm Furcht, timor servilis [2]). Es ist diese Furcht zunächst noch gleich „der der Dämonen, die auch glauben und zittern", sie ist verzweifelnde Furcht. Fürchtet in diesem Zustande der Sünder zwar die Folge der Sünde, die ewige Strafe, so fürchtet er doch die Sünde selbst nicht „und er würde gerne sündigen, wenn Straflosigkeit zu hoffen wäre [3])". Auf einer höheren Stufe dagegen giebt der Glaube dieser verzweifelnden Furcht Hoffnung auf Verzeihung bei. Im Glauben nämlich wendet sich der Sünder dann auch zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit, die bereit ist, Verzeihung der Sünde zu gewähren, falls er sich zu wahrer Buße entschließt. Aus dieser Betrachtung entsteht in ihm neben der Furcht die Hoffnung, die Bedingung einer Entwicklung wahrer Bußgesinnung [4]). So stößt die Furcht

[1]) IV. q. 74. m. 2. (q. 17. m. 5. a. 2.)

[2]) IV. q. 56. m. 1. a. 2 (q. 12. m. 3. a. 1. § 2.)

[3]) IV. q. 74. m 4. (q. 17. m. 5. a. 4.) Offenbar sieht Alexander auch diese verzweifelnde Furchtreue, sofern sie einen gewissen Schmerz über die Sünde darstellt und auf die hoffende Furchtreue vorbereitet, als eine Wirkung der aktuellen Gnade an. Es ergiebt sich dies konsequent aus der Thatsache, daß dieselbe den oben beschriebenen Glaubensakt, der den Attritionsprozeß einleitet, voraussetzt. Allerdings nennt Alexander sie nicht ausdrücklich Attrition und es bleibt auch nach den zitierten Stellen zweifelhaft, ob er sie so genannt wissen wolle oder nicht.

[4]) IV. q. 56. m. 1. a. 2. (q. 12. m. 3. a. 1. § 2.) Die ganze Stelle lautet: „Originis poenitentiae virtutis causa effectiva est Deus, dispositiva a nobis, quia qui creavit nos sine nobis, dicit Augustinus, non justificat nos sine nobis. Haec autem dispositio accidit ex consideratione divinae bonitatis („Gutheit", Vollkommenheit), cui displicet malum culpae: et ex consideratione, justitiae, quae non relinquit illam impunitam. Cognoscit enim se peccator ex divina justitia obligatum ad poenam: et ex hac consideratione generatur timor. Item, ex consideratione divinae misericordiae, qua paratus est remittere poenitenti delictum, generatur spes remissionis et voluntas poenitendi: et si incipiat facere quod in se est, disponitur ad justificationem."

Vgl III. q. 61. m. 5. a. 3.) „Si ergo avertat (sc. poenitens) suum arbitrium ab actu peccandi, et dirigat ex lumine fidei in justitiam damnantem reprobos, et in misericordiam divinam salvantem justos: ex primo creabitur timor in eo, et ex secundo spes; et hoc est facere quod in se est."

den Sünder von der innerlich noch geliebten Sünde ab, die Hoffnung zeigt ihm den Weg zur Rettung, zu Gott. Nun beginnt der Sünder sich zu dem rechten Wege hin zurückzubewegen, von der Furcht getrieben, von der Hoffnung gezogen [1]). Es entbrennt in ihm ein Kampf nicht nur gegen die aktuelle Sünde, sondern auch gegen den sündhaften Affekt, der den Willen beherrscht. Doch reift der Entschluß, die Sünde unter allen Umständen zu fliehen, erst allmählich. Der Sünder sagt sich successive zunächst von dieser, dann von jener Sünde äußerlich und innerlich los, vermag sich jedoch noch nicht von allen Sünden auch innerlich zu trennen und fällt infolgedessen vielleicht noch zurück, weniger aus Bosheit als aus Schwäche. So wäscht er, wie Gregor der Große sich bildlich ausdrückt, den Sündenschmutz vom Fuße, noch nicht aber vom ganzen Körper ab [2]). Endlich lassen die Rückfälle in die Sünde nach und verschwinden völlig. Der Sünder hört auf, aktuell zu sündigen und würde sich gerne auch innerlich gänzlich von der Sünde lossagen, wenn Gott ihm die Kraft dazu verliehe [3]). Er steht im Begriffe, in die „rechte Richtung" zu Gott wieder einzutreten.

---

[1]) Vgl. IV. q. 73. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 4. a. 7. § 1.)

[2]) IV. q. 71. m. 2. (q. 17. m. 4. a. 5. § 2.) „Praeterea si quaeratur utrum subita est earum (sc. sordium quae sunt in anima) ablutio sicut ablutio sordis culpae, dicendum quod multiplex est lotio: una, quae est subita; altera quae est successiva. Illa quae est subita concomitatur infusionem gratiae; successiva potest esse antecedens vel subsequens. Antecedens, ut homo quando per gratiam gratisdatam deflet peccatum suum. Psalmus: „Lavabo per singulas noctes" etc. Post sequitur alia lotio quae est per gratiam gratumfacientem, quae abluit cor ab omni macula culpae mortalis. Ad hanc lotionem sequitur tertia lotio quae est reliquiarum. Prima autem lotio est particularis, et de hac intelligitur verbum Gregorii, quod est quod „mali aliquando una victa nequitia" etc. (sc. „pedem lavant altera regnante".) Altera est universalis, quia illa fit cum detestatione omnium peccatorum, de qua Isidorus: „Lacrimis purganda sunt vitia quae gessimus, ut mandata mentis acie id quod quaerimus contemplemur." Tertia quae est reliquiarum potest esse particularis et universalis. Ex his patet responsio ad primum, quia prima lotio est ante infusionem gratiae. Hoc autem est in attrito qui dolet, sed non universaliter de omnibus peccatis, et sic dolendo aliam maculam poenalem delet, id est affectionem inordinatam, quam habuit quando peccatum illud, quod modo detestatur, exercuit."

[3]) IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.) Daß vorher noch Rückfälle in die Sünde vorkamen, scheint der Ausdruck „cessat a perpetratione" peccati besagen zu sollen. Vgl. S. 28 A. 4.

Hier liegt nach der Anschauung Alexanders die Grenze des Attritionsprozesses. Denn der Zweck der Vorbereitung auf die Rechtfertigung liegt allein in der Entwicklung einer wahren Bußgesinnung. Das Resultat des Attritionsprozesses ist „der Wille, zu büßen," „der Vorsatz, Buße zu thun". Dieser Vorsatz wird in der ersten Erregung der Furcht vor der ewigen Sündenstrafe im Sünder wie ein Foetus roh und unförmlich empfangen. Wie die animalische Natur den empfangenen Foetus allmählich entwickelt, bis er in der ihm gebührenden Form und Gestalt vollendet wird: so bringt der Attritionsprozeß den Vorsatz der Buße seiner Form und Vollendung allmählich entgegen [1]). In der Vollendung dieses Vorsatzes liegt somit der Abschluß des Attritionsprozesses.

Liegt also noch nicht während des Verlaufes dieses Prozesses, sondern erst in seinem Resultat eine wahre Bußgesinnung vor, so ergiebt sich, daß während der eigentlichen Vorbereitung auf die Rechtfertigung im Poenitenten noch keine im vollen Sinne des Wortes wahre Reue vorhanden sein kann. Denn eine wahre Reue kann nur der Ausfluß wahrer Bußgesinnung sein. Es wäre

---

[1]) IV. q. 56. m. 1. a. 1. (q 12. m. 3. a. 1. § 1.) „Poenitentia dicitur concipi timore transsumptive. Dicitur et hac similitudine: Foetus in quadam ruditate et deformitate concipitur. Post sollicitudinem naturae materialiter et diu operantis, magis et magis distinctionem recipit, quousque consummatur in debita forma et specie. Similiter quandoque peccator motu timoris (wohl richtig anstatt „metu amoris" der Ausgabe Nürnberg 1482 und „metu timoris" der Ausgabe Cöln 1622) dolet, et atteritur de peccatis, et proponit poenitere, et praeparat se ad poenitendum; qui quidem dolor sive attritio, vel potius ipsum propositum poenitendi, est quasi conceptum rude et informe in prima excitatione timoris; et semper plus et plus, secundum quod peccator magis praeparat se, magis et magis accedit ad formam, quousque informetur infusione gratiae." Der Zweck des Attritionsprozesses ist also lediglich die Entwicklung des „propositum poenitendi", des aufrichtigen Vorsatzes, Buße zu thun. Zugleich mit der Vollendung dieser Entwicklung erfolgt die übernatürliche Erhebung dieser Gesinnung, die „Information" derselben durch die Gnade.

Vgl. IV. q. 70. m. 2. (q. 17. m. 4. a. 2,) „Ad illud quod obiicitur, quod motu timoris et amoris tollitur peccatum" etc., dicendum, quod in peccato sunt tria: actio mala et ipsa macula interior et sequela. Actio mala expellitur timore: quia malus cessat a malo opere timore poenae. Macula tollitur contritione ratione gratiae quae concernitur. Sequela tollitur ardore caritatis. Unde dicunt, quod timor se habet ad justificationem ut praeparatio, contritio ut operatio, caritatis ardor ut consummatio." Die Überwindung der „actio mala", der aktuellen Sünde, die Aufgabe der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, wird beendet durch die gänzliche Vernichtung des sündhaften Affektes im Sünder.

somit auch nach Alexander, wie nach der Anschauung der zeitgenössischen Theologen, die Attrition „noch nicht wahre Reue". Es könnte sich nur noch die Frage erheben: kennt Alexander vielleicht eine Attrition, die, gewissermassen als Resultat des Attritionsprozesses auf der Grenze desselben stehend, eine wahre Reue darstellt? Läßt er, um in dem von ihm gebrauchten Bilde zu bleiben, den Foetus der wahren Bußgesinnung zugleich mit seiner Vollendung zum Lichte der Gnade geboren werden, oder nicht? Wird die Reue, mit dem festen Vorsatz ausgestattet, sofort durch die Gnade übernatürlich veredelt und erhoben, „informiert," oder kann sie noch eine Zeitlang dieser übernatürlichen Form bar bleiben, wenn sie auch ihre natürliche Form bereits erhalten hat? Eine nähere Untersuchung der Äußerungen Alexanders über diesen Punkt ergiebt, daß er diese letztere Möglichkeit nicht anerkennt.

Würde Alexander diese Möglichkeit zugeben, so könnte er nicht als Hauptmotiv der Attrition durchweg den timor servilis hinstellen [1]). Denn er kennt den timor servilis nur als „timor serviliter servilis," d. h. als eine Furcht, „in der der Wille zu sündigen lebt [2])". Er erklärt: Wenn der Sünder unter dem Eindruck des timor servilis steht, so hat er aktuell bedingungsweise — d. h. falls die ewige Sündenstrafe zu fürchten steht — den Willen, nicht zu sündigen, habituell dagegen schlechthin den Willen, zu sündigen [3]). Alexander unterscheidet zwar im timor servilis zwei Stufen, je nachdem der Sünder, während er aus Furcht vor der Strafe von der Sünde äußerlich abläßt, entweder ihr innerlich noch schlechthin anhängt, oder aber doch den Wunsch hat, sich auch innerlich von ihr loszusagen, also eine velleitas non peccandi besitzt [4]). Einen timor simpliciter servilis,

---

[1]) Vgl. IV. q. 74. m. 1.—4. (q. 17. m. 5. a. 1.—4.)

[2]) Vgl. III. (q. 66. m. 1.— 4.)

[3]) III. (q. 66. m. 3.) „Est voluntas absoluta et est voluntas conditionalis: et est voluntas actu et voluntas habitu. Hinc dico quod in timente serviliter est voluntas actu condicionalis non peccandi: voluntas vero peccandi est absoluta in habitu; unde dicit ibi: Vivit voluntas peccandi si spereraretur impunitas".

[4]) IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.) „Ad illud quod obiicitur quod timor servilis non potest fieri initialis etc. dicendum, quod secundum Gregorium in moralibus ex habitu timoris servilis retrahitur a peccato timore poenae: tamen libenter peccaret si non timeret. Alio modo ex timore initiali habitu (Nürnberg 1482: ex timore initialis habitu) cessat a perpetratione peccati et libenter relinqueret peccatum et satisfaceret de peccato, si Do-

d. h. einen timor servilis, der eine wirksame voluntas non peccandi mit sich vereint, kennt er nicht. Denn solange der Sünder die Sündenstrafe aus selbstsüchtigen Gründen, nämlich sofern sie für ihn selbst ein Übel bedeutet, fürchtet, kann in ihm kein wirksamer Vorsatz entstehen ohne die oben erwähnte selbstsüchtige Bedingung. Sobald er aber die Strafe fürchtet „inquantum est separativa a Deo", hat er nicht mehr timor servilis, sondern timor initialis [1]). Die aus dem timor initialis hervorgehende wahre Reue ist aber nach Alexanders ausdrücklicher Erklärung nicht Attrition, sondern Kontrition [2]).

So liegt für die psychologische Betrachtungsweise sowohl der Unterschied zwischen Attrition und Kontrition als auch ihre Inkompossibilität in erster Linie darin begründet, daß die Attrition den Affekt zur Sünde nicht ganz zu überwinden vermag, während die Kontrition eine völlige Lossagung von der Sünde bedeutet. Da nämlich die Attrition aus der gratia gratisdata und dem timor servilis, Prinzipien, welche die sündhafte Willensrichtung neben sich dulden, entsteht, die Kontrition dagegen auf

---

minus daret illi gratiam. Iste scilicet timor servilis potest fieri initialis: sed alius non, quia in eo vivit voluntas peccandi, si speraretur impunitas; potest tamen disponere ad illum." Auch auf der hier geschilderten höheren Stufe ist der timor servilis noch immer serviliter servilis. Denn der Sünder hat zwar wohl von der aktuellen Sünde abgelassen, aber noch nicht innerlich sich ganz von ihr losgesagt. Er hat nur bereits den Wunsch, sich auch innerlich von ihr zu trennen. Insofern „lebt" auch auf der höheren Stufe noch eine „voluntas peccandi" im timor servilis, allerdings nur in ganz beschränhtem Sinne. Der Sinn der ganzen Stelle ist: Wenn der Sünder seine Anhänglichkeit an die Sünde ernstlich überwinden will, so versagt ihm Gott dazu die Kraft nicht.

[1]) III. (q. 66. m. 4.) „Cum timore initiali timeatur poena aeterna, et etiam Dei offensa sive separatio a Deo: unum timetur per se, alterum per accidens: per accidens enim timetur, quod propter aliud: et haec est poena aeterna. — Dicendum ergo, quod non est verum, quod idem timeatur per se timore servili et timore initiali: non enim timetur poena aeterna timore initiali: nisi propter offensam."

Welcher Unterschied zwischen timor initialis und filialis bestehe, ist dagegen nach der Erklärung Alexanders nicht ersichtlich: „Est timere poenam aeternam, vel inquantum est destructiva subjecti, vel inquantum est separativa a Deo, qui est summum bonum. Inquantum autem timetur poena aeterna ut destructiva per se subjecti: sic est timor servilis. Inquantum vero timetur, ut separativa a Deo per se, timetur timore filiali: timore autem filiali per accidens timetur ipsa poena." Ibid.

[2]) Vgl. IV. q. 74. m. 1.—4. (q. 17. m. 5. a. 1.—4.)

die gratia gratumfaciens und den timor initialis, Prinzipien, welche die Anhänglichkeit an die Sünde nicht mit sich vereinigen können, zurückzuführen ist[1]): so liegt zwar in beiden Arten der Reue ein an sich guter Schmerz über die Sünde vor, aber den Attritionsschmerz kann „der böse Wille“ begleiten und begleitet ihn in der That[2]). „Der Wille“, welchem der Sündenschmerz in den beiden Arten der Reue entstammt, „ist nicht derselbe. Wenn nämlich jemand atteriert wird über gewisse seiner Sünden, so hat er noch den Willen, die anderen zu begehen ... Wenn ihm aber die Gnade eingegossen und er konteriert wird, so läßt er jenen bösen Willen fahren und bereut schlechthin alle Sünden.“ [3])

Aber widerspricht dieser Auffassung der Attritionslehre Alexander's nicht die Thatsache, daß dieser nicht alle und jede Liebe aus der Attrition ausschließt, ja sogar es für möglich hält, daß die Liebe Prinzip der Attrition sei[4])? Keineswegs. Es handelt sich darum, welche Liebe Alexander hier im Auge hat. Er selbst legt auf diese Liebe keinen Wert. „Wenn Du sagst,“ erklärt er, „daß nicht nur die Furcht Prinzip der Attrition sei, sondern auch irgend welche Liebe, so ist das von keiner Bedeutung. Denn diese Liebe wäre weder informiert noch informierbar,

---

[1]) IV. q. 74. m. 1. (q. 17. m. 5. a. 1.)

[2]) IV. q. 74. m. 3. (q. 17. m. 5. a. 3.) Alexander macht sich den Einwand: „Item cum quis conteritur, dolor praecedens (sc. attritionis) quantum ad substantiam vel habitum non tollitur, quia si voluntas peccati mala est, non tamen ipse dolor est malus, propter quod non tollitur adveniente gratia. Mala enim voluntas non est de substantia attritionis.“ Alexander antwortet: „Licet mala voluntas non sit de substantia doloris: tamen concomitatur illum et illa quae sunt incompossibilia gratiae et virtutibus quae informant dolorem contritionis.“

[3]) IV. q. 74. m. 1. (q. 17. m. 5. a. 1) „Ad illud quod obiicitur quod continuitas continui est unitas, dicendum quod unus est motus continuitate naturae et continuitatis, non est tamen ita unus vel simplex, quando habet partem et partem, et in una parte est a gratia gratisdata, et hoc nominat attritio, in alia parte est a gratia gratumfaciente, et ipsum prout sic est nominat contritio: et sic simpliciter differunt. Unde bene verum est quod unus est motus in genere naturae: non tamen est unus in genere moris, immo sunt diversi et disparati. Nec etiam voluntas eliciens est eadem. Cum enim aliquis atteritur de aliquibus peccatis suis: adhuc habet voluntatem aliorum, nec universaliter dolet. Cum autem gratia infunditur et conteritur, illam malam voluntatem dimittit et simpliciter de omnibus dolet.“

[4]) IV. q. 56. m. 1. a. 2. (q. 12. m. 3. a. 1. § 2.)

da es keine informe und informierte Charitas giebt." [1]) Es ist leicht ersichtlich, warum Alexander dieser Liebe keinen Wert zuschreibt. Er erkennt nämlich vor der Rechtfertigung im Sünder keine auch nur in ganz beschränktem Sinne sich auf Gott selbst richtende Liebe an. Sobald sich die Liebe des Poenitenten auf Gott selbst richtet, ist seine Rechtfertigung gegeben. Fürchtet derselbe die Sündenstrafe deshalb, weil sie ihn in der Ewigkeit von Gott trennt, so hat er Kontrition, Charitas und ist gerechtfertigt [2]). In diesem Sinne kann Alexander erklären: „Weil er die Höllenstrafe fürchtet, läßt der Sünder ab, aktuell zu sündigen, wird aber noch nicht gerechtfertigt. Nachher aber beginnt er zu Gott hin bewegt zu werden durch die Liebe, und dann wird er gerechtfertigt". [3]) Die für die Attrition in Betracht kommende Liebe ist somit selbstische „Liebe zum ewigen Leben" [4]). Sie ist weiter nichts als das Reziproke des timor servilis, ja geradezu die Grundlage des timor servilis, „denn deshalb fürchtet der Sünder die ewige Strafe, weil er das ewige Heil liebt" [5]). Ob diese Liebe oder die ihr entstammende Furcht dem Sünder, wenn die Attrition in ihm entsteht, bewußt ist oder nicht, ist für die Qualität seiner Reue von keiner Bedeutung. Dabei bleibt es immerhin möglich und wird auch von Alexander

---

[1]) IV. q. 74. m. 1. (q. 17. m. 5. a. 1.)

[2]) Denn eine solche Furcht ist timor initialis und Prinzip der Kontrition.

[3]) IV. q. 72. m. 4. (q. 17. m. 4. a. 6. § 4.) „Ad illud quod obiicitur de timore, dico quod timor est principium remotum, quia ex hoc quod poenam timet inferni, desistit ab actu peccandi, sed nondum justificatur. Sed post incipit moveri in Deum per amorem, et tunc justificatur. Et sic timor est principium remotum, amor vero propinquum."

[4]) IV. q. 56. m. 1. a. 2. (q. 12. m. 3. a. 1. § 2.)

[5]) III. (q. 67. m. 4.) „Unde dicendum quod ratio timoris et amor: amor autem propriae salutis in praesenti est amor naturalis per se: sed amor propriae salutis in futuro est amor naturalis per se informatus fide informi (!), quia salus in futuro non comprehenditur nisi per fidem vel comprehensionem fidei. Secundum hoc ergo intelligendum, quod timoris naturalis ratio est amor salutis propriae in praesenti: sed secundum quod est amor propriae salutis in futuro, sic est amor ratio timoris servilis: ideo enim timet poenam aeternam, quam credit ex fide informi, quia amat salutem aeternam. Et ita patet, quomodo ratio omnis timoris sit amor, et maxime patet de timore servili, de quo praecipue quaesitum est." Ähnlich Thomas II. II. q. 19. a. 6. „Timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni."

als möglich anerkannt [1]), daß, wenn auch keine direkte Gottesliebe während des Attritionsprozesses im Sünder wirksam ist, doch andere Tugendmotive, zumal auf den höheren Stufen der Attrition, auf ihn einwirken können. Weil jedoch diese Motive partikulär sind, erzeugen auch sie keine totale Bekehrung und machen die Attrition nicht zur schlechthin wahren Reue.

Auch die Antwort Alexanders auf die Frage, ob die Attrition zur Kontrition umgeformt, „informiert" werden könne, zeigt, daß er unter „Attrition" keine im vollen Sinne wahre Reue verstanden wissen will, selbst auch dann nicht, wenn sie ihre höchste Stufe erreicht hat. Alexander unterscheidet einen zweifachen Sinn der Frage. Dieser Sinn kann nämlich sein „ob der motus attritionis informiert und so Kontrition werden könne", oder „ob der habitus attritionis informiert und so Kontrition werden könne". In dem ersteren Sinne verneint Alexander die Frage; in dem letzteren Sinne dagegen bejaht er sie. „Sofern Attrition einen Habitus bezeichnet d. h. ein in der Seele eingewurzeltes Mißfallen an der Sünde, aus dem sich häufig Motus erheben, kann man sagen, daß die Attrition Kontrition werden könne." Der Grund, weshalb nicht der actus, dagegen wohl der habitus attritionis Kontrition werden kann, liegt nach Alexander darin, daß der actus attritionis sein Sein nur im Geschehen hat. Sollte er informiert werden, so wäre eine „ex consideratione poenae" an ihm haftende Unvollkommenheit aus ihm zu entfernen. Dies aber ist unmöglich, denn in demselben Augenblicke, in welchem die Perfektion erfolgen soll, ist der zu perfizierende actus attritionis bereits entschwunden. Dagegen ist der habitus attritionis kontinuierlich, permanent und infolgedessen faßbar. Es liegt somit die Möglichkeit vor, daß in ihm die Beseitigung der fraglichen Unvollkommenheit geschehe [2]). Versucht man nun, zu bestimmen, worin jene „imperfectio ex consideratione poenae" liege, so ergiebt sich notwendig der Gedanke, daß Alexander nichts anderes im Auge hat als die noch nicht ganz überwundene Anhänglichkeit an die Sünde. Denn in dem Umstand, daß die Furcht vor der Strafe das treibende Reumotiv bildet, liegt jene Unvollkommenheit nicht. da auch der timor initialis, aus welchem die Kontrition — wenigstens auf ihren niederen Stufen — hervorgeht,

---

[1]) IV. q. 56. m. 1. a. 2. (q. 12. m. 3. a. 1. § 2.)

[2]) IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.)

wie Alexander ausdrücklich bemerkt, „ex consideratione poenae" entsteht. Sie kann somit nur darin zu suchen sein, daß die selbstische Furcht vor der Strafe Reumotiv ist. Daß aber auf Grund einer solchen Furcht eine völlige Überwindung des sündhaften Affektes nicht erreichbar sei, hat Alexander anderswo ausdrücklich gelehrt [1]).

Dementsprechend führt Alexander noch weiter aus: Obwohl die Attrition opus mortuum ist, so kann doch der habitus attritionis in die Sphäre des übernatürlichen Gnadenlebens erhoben, „vivitiziert" werden. Denn ein Werk ist opus mortuum entweder weil es an sich ein sündhaftes Werk ist, — und ein solches kann allerdings nicht zum übernatürlichen Leben durch die Gnade erhoben werden — oder auch, weil es „in mortuo" ist, d. h. vom mortuus ausgeführt wird. Der erstere Fall trifft bei der Attrition nicht zu: denn sie ist, obwohl unvollkommen, sofern sie Sündenschmerz ist und auf die Rechtfertigung vorbereitet, gut und ein Geschenk Gottes. Dagegen „in mortuo" sind sowohl actus als habitus attritionis, jedoch in verschiedener Weise. Der actus attritionis ist nämlich immer „cum mortali" und wird deshalb niemals übernatürlich belebt; der habitus attritionis kann indessen auch nicht „cum mortali" sein und ist daher einer solchen Belebung fähig. — Berücksichtigt man, daß Alexander den actus attritionis nicht für schlechthin sündhaft hält und ferner erklärt, auch der habitus attritionis sei „in mortuo": so bleibt für den Sinn des Satzes „der actus attritionis ist immer cum mortali" keine andere Deutung übrig als die, daß mit dem actus attritionis stets entweder noch aktuelle Sünde oder doch eine sündhafte Richtung des Willens verbunden sei [2]).

Wie aber vermag Alexander diesen Unterschied zwischen habitus und actus attritionis aufrecht zu erhalten? Muß nicht, wenn der habitus attritionis nicht mehr „cum mortali" ist, wenn mit a. W. der Sünder zu einer Regung wahrer Reue disponiert ist, nunmehr ein actus attritionis sich ergeben, der, als jener Disposition entstammend, eine solche Regung wahrer Reue thatsächlich darstellt? Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus der

[1]) III. (q. 66. m. 1.—4.)

[2]) IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.) Auf diese Stelle der Summa scheint Morinus „De contritione et attritione" mit seiner S. 14. A. 4. zitierten Äußerung anzuspielen.

Lehre Alexanders über den momentanen Vorgang der Rechtfertigung.

Der Augenblick der Rechtfertigung. Der Beginn der Kontrition.

Offenbar sieht Alexander das Ende des Attritionsprozesses, entsprechend der Aufgabe des letzteren, in dem Augenblicke für gegeben an, in welchem der Poenitent zu einem Akt wahrer Reue disponiert ist [1]. In eben dem Augenblicke nun, in welchem auf Grund dieser Disposition eine Regung wahrer Reue sich ergiebt, tritt die Rechtfertigung ein. Diese Regung wäre an und für sich, weil aus dem habitus attritionis stammend, actus attritionis. Da sie jedoch mit der Rechtfertigung völlig gleichzeitig ist und somit sogleich bei ihrem Entstehen durch die Gnade in die Sphäre des übernatürlichen Lebens erhoben, „informiert" wird: so ist sie nicht mehr actus attritionis, sondern actus contritionis. So erklärt sich die Lehre Alexanders, daß nur der habitus, nicht aber auch der actus attritionis ohne die sündhafte Richtung des Willens denkbar sei. Aus dem von der „imperfectio ex consideratione poenae" gereinigten habitus attritionis erhebt sich nicht mehr ein actus attritionis, sondern ein actus contritionis.

Alexander führt aus: der Sünder muß sich auf die Rechtfertigung vorbereiten durch Verabscheuung der Sünde. Wenn ihm dann von Gott die Gnade eingegossen wird, so richtet dieselbe ihre Wirksamkeit zuerst (natura prius) auf diese Verabscheuung und formt sie zur Kontrition; dann erst (natura posterius) bewirkt sie die Nachlassung der Sünden [2]. — Was will nun Alexander unter dieser „Verabscheuung der Sünde", welche im Augenblick der Rechtfertigung, und zwar natura noch vor der Sündentilgung, durch die Gnade zur Kontrition umgeformt wird, verstanden wissen? Nichts anderes als eben den obener-

---

[1] Vgl. S. 27. A. 1.

[2] IV. q. 73. m. 3. (q. 17. m. 4. a. 7. §. 3.) „Anima detestando peccatum disponit se ad gratiam suscipiendam. Gratia vero adveniens in animam, quia illa detestatio erat quasi dispositio media ad gratiam introducendam, per naturam prius respicit illam detestationem, per illam culpam delendam, et ita ex respectu gratiae ad istam detestationem est contritio, ex respectu gratiae ad culpam est remissio culpae."

wähnten aus dem habitus attritionis stammenden Akt wahrer Reue und in zweiter Linie auch jenen habitus attritionis selbst. Denn auf die Frage, wie jene Information der Verabscheuung durch die Gnade zu denken sei, antwortet er: Die Gnade kann einen Reuemotus auf zweifache Weise informieren. Entweder kann sie denselben als bereits von vornherein informierten seiner Substanz nach hervorbringen, oder aber sie kann einen von einem informen Prinzip herstammenden Akt in die übernatürliche Sphäre erheben. Jene erstere Art und Weise der Information kann nun bei der Entstehung der Kontrition im Moment der Rechtfertigung nicht zutreffen, denn sie setzt voraus, „daß die Seele Gott wohlgefällig, gereinigt und zum Guten befähigt" sei schon vor einem solchen Akt, setzt m. a. W. einen habitus informatus voraus. Ein auf diese Weise informierter Akt könnte also nicht, was bei dem in Frage kommenden Fall erforderlich, der Sündenvergebung (natura) vorausgehen. Somit ist die Information des fraglichen Reuemotus nur in der angegebenen zweiten Art und Weise denkbar. Die Gnade findet gewissermaßen, wenn sie dem Poenitenten eingegossen wird, in eben diesem Augenblick den freien Willen in einem „a gratia gratisdata", d. h. aus dem habitus attritionis, stammenden Reueakt begriffen. Sofort informiert sie diesen Reueakt, der gewissermaßen „vermittelnde Disposition", Motiv zu ihrer Eingießung ist, und zwar informiert sie diesen Akt eher (natura prius) als den ihm zu Grunde liegenden Habitus. — Ein auf diese Weise informierter Akt, meint Alexander, könne der Sündentilgung vorausgehen und auf sie hingeordnet sein [1]).

Die Lehre Alexanders über die als Disposition für den Eintritt der Rechtfertigung erforderliche Reue dürfte somit kurz zusammengefaßt lauten: der Sünder muß sich durch eine im Attritionsprozeß allmählich wachsende Verabscheuung seiner Sünden soweit vorbereiten, daß er für einen Akt wahrer Reue befähigt ist. Zugleich mit der Setzung dieses Reueaktes erfolgt die Rechtfertigung. Der im Augenblick der Rechtfertigung vorliegende Reueakt stammt somit zwar noch a gratia gratisdata als Resultat des Attritionsprozesses, existiert jedoch zeitlich in der That nur in der übernatürlichen Veredlung durch die gratia gratumfaciens, als informierter Reueakt, actus contritionis.

[1]) Ibid.

Noch näher auf den Rechtfertigungsvorgang eingehend unterscheidet Alexander in demselben vier Momente: „infusio gratiae, motus liberi arbitrii, contritio, remissio peccati". Er findet diese vier Momente mit den Vätern [1]) angedeutet in der Psalmstelle [2]) „Commovisti terram et conturbasti eam; sana contritiones ejus, quia commota est". „Commovisti terram" deutet ihm die infusio gratiae, „conturbasti eam" die Kontrition, „sana contritiones ejus" die Vergebung der Sünden, „quia commota est" den motus liberi arbitrii an [3]). Diese vier Momente folgen natura in einer gewissen Ordnung aufeinander. „Zuerst erfolgt die infusio gratiae, durch welche der motus liberi arbitrii und die contritio informiert werden, dann der motus liberi arbitrii, durch welchen der Poenitent der Gnade seine Zustimmung giebt, dann die contritio, durch welche er die Sünde mißbilligt; dann endlich geschieht die remissio peccati." [4]) In dem motus liberi arbitrii und der contritio liegt die erforderliche aktuelle Mitwirkung des Menschen zu seiner Rechtfertigung, während die infusio gratiae und die remissio peccati das Werk Gottes sind. Der motus liberi arbitrii besteht wesentlich in der „Zustimmung zur Gnade". Hierin liegt seine Erforderlichkeit im Augenblick der Rechtfertigung begründet. Denn einem Widerstrebenden wird die Gnade nicht geschenkt [5]). Der motus liberi arbitrii gehört nicht ausschließlich einer einzigen Tugend als Akt an. Glaube, Furcht, Hoffnung und Liebe bringen ihn gemeinsam hervor. Man kann ihn jedoch dem Glauben appropriieren, weil der Glaube die Grundlage der übrigen Tugenden ist und die erste Zustimmung zur Wahrheit dem Glauben obliegt [6]). Wie aber verhält sich dieser motus liberi arbitrii zur contritio und mit welchem Recht kann man sagen, daß er derselben natura vorausgehen müsse? Alexander kennt vier verschiedene Antworten auf diese Frage, unter denen die letzte mit seiner eigenen Ansicht übereinstimmt. Nach dieser letzten Ansicht besteht der motus liberi arbitrii in der Zustimmung des freien Willens zur Gnade auf Grund des Glaubens an jene Sätze

---

[1]) Augustinus et Cassiodorus in Ps. 59. Gregor 1. homil. in Ezech. homil. 10. n. 28.

[2]) Ps. 59. 2.

[3]) IV. q. 72. m. 4. (q. 17. m. 4. a. 6. § 4.)

[4]) IV. q. 73. m. 2. (q. 17. m. 4. a. 7. § 2.)

[5]) IV. q. 72. m. 3. a. 1. (q. 17. m. 4. a. 6. § 3.)

[6]) IV. q. 72. m. 3. a. 2. (q. 17. m. 4. a. 6. § 3.)

der hl. Schrift, welche sich auf die Vergeltung und Vergebung der Sünden beziehen, während die contritio im Abscheu vor der Sünde besteht, also jenen Glauben und die demselben entstammende Zustimmung zur Gnade gewissermaßen voraussetzt. Beide Momente stellen also einen motus liberi arbitrii dar. Jedoch sind beide motus quantum ad substantiam et quantum ad terminos verschieden: der eine richtet sich zustimmend auf das Gute (die Gnade), der andere detestierend gegen das Böse (die Sünde [1]). — Das letzte der zur Rechtfertigung konkurrierenden Momente, die „remissio peccati", kann in einem gewissen Sinne als Wirkung des dritten Moments, der contritio, angesehen werden, insofern diese nämlich nicht nur einen Sündenschmerz, sondern einen informierten Sündenschmerz besagt. Gnade und Sündenschmerz sind „causa coniuncta et completa" des Erlasses der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafen. Die Gnade ist primäre, der Sündenschmerz sekundäre und dispositive, nicht aber im eigentlichen Sinne aktive Ursache [2]). Als Ursache der remissio peccati muß die contritio der letzteren natura vorausgehen [3]).

Diese Darstellung Alexanders ist offenbar zurückzuführen auf das Bestreben, den althergebrachten Satz, daß die Kontrition letzte Disposition zur Rechtfertigung und in gewissem Sinne Ursache derselben sei, zu vereinbaren mit der neueren Auffassung der Kontrition als einer informierten Reue [4]). Alexander versuchte diese Vereinbarung, indem er einen informierten Reueakt als natura vor dem informierten Reuehabitus

[1]) IV. q. 73. m. 2. (q. 17. m 4. a. 7. § 2.)

[2]) IV. q. 70. m. 4. a. 1. (q. 17. m. 4 a. 4. § 1.)

[3]) IV. q. 73. m. 3. (q. 17. m. 4. a. 7. § 3.) Wenn Alexander an einer anderen Stelle (q. 68. m. 1. a. 7. (q. 17. m. 2. a. 2. § 6.)) erklärt, der Schmerz, welcher ein Akt der Kontrition sei, folge der Rechtfertigung nach, sei aber zugleich mit der Verminderung der Strafe, sei somit propter justificationem, folge aber auf dieselbe „inquantum ea deletur culpa", so löst sich dieser scheinbare Widerspruch mit der obigen Lehre dahin, daß Alexander hier nicht jene Kontrition, welche er als Moment des Rechtfertigungsvorgangs bezeichnet, im Auge hat, sondern die auf dieses Moment folgenden informierten Reueakte. Alle diese Reueakte sind post justificationem, fallen jedoch zusammen mit der Tilgung zeitlicher Strafreste, und zwar jeder einzelne Akt mit der ihm zuzuschreibenden Straftilgung. Insofern sind diese Akte zwar post justificationem, jedoch immer noch propter justificationem, da die Rechtfertigung erst endgültig beendet wäre mit der Tilgung auch des letzten Restes der Sündenstrafe. Eine falsche Auffassung dieser Stelle scheint Bonaventura IV. Sent. d. 17. p. 1. a. 2. q. 2. zu bekämpfen. — [4]) Vgl. S. 10 ff.

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist, weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

' der Thränen",
· des Apo-
Reue nicht

rz und Gnade
. Wie nur das
en Ursprungs ist,
ur nachweisen als
e begangene Sünde.
die Kontrition in der
· pro peccatis assumptus
). Die Kontrition ist
d zwar geistiger Schmerz.
· zwar begleiten, gehört je-
r geistige Kontritionsschmerz
s voluntatis rationalis", einem
. Ein solches Mißfallen wäre
erzlich. In der Kontrition aber
: geschehene Sünde, die es unge-
aus der Unmöglichkeit, dieses Ver-
sich der Schmerz [7]). Bei der Ent-
st das Schmerz Erregende die Sünde,
i „effectu, sc. damnificationis", gegen-

hmerze genügt nicht jedes freiwillige Miß-
, denn ein solches könnte „zu gering und
· Information durch die Gnade" sein. Aller-
angegebene Definition nicht ausdrücklich einen
des Mißfallens. Da sie jedoch den Vorsatz der
ugthuung als mit dem Kontritionsschmerz not-
en angiebt und „da in Beicht und Genugthuung
Strafe für die Sünde liegt, so ist es unverkennbar,

. IX. II. Tim. II.
. q 67 m. 2. (q. 17. m. 1. a. 2.)
. . q. 68. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 1. § 1.)
Vgl. Richard v. St. Victor „De potest. lig et solv." c. 5. M. CXCVI.
, c. 6. M. ibid. 1164. C.
IV. q. 67. m. 3. (q. 17. m. 1. a. 3.)
IV. q. 67. m. 1. a. 2. (q. 17. m. 1. a. 1. § 2.)
IV. q. 67. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 1. a. 1. § 1.) — [8]) Ibid.

vorhanden annahm, in der Meinung, daß ein informierter Reuehabitus zwar nur in einem bereits Gerechtfertigten vorhanden sein könne, daß jedoch ein informierter Reueakt nicht notwendig auch ein informiertes Subjekt voraussetzte [1]).

Die Kontrition.

Das eigentliche Gebiet der Kontrition beginnt somit erst mit der Rechtfertigung. Kontrition ist für Alexander, abgesehen von dem erwähnten dritten Moment im Augenblick der Rechtfertigung, immer Reue des bereits gerechtfertigten Poenitenten, obwohl er auch eine allgemeinere Bedeutung des Wortes „contritio" kennt und zwischen Kontrition im strengen Sinne und „contritio communiter sumpta", welche letztere jeden beliebigen Reueschmerz bezeichnet, unterscheidet [2]).

Das Wort „contritio" hat zunächst passive Bedeutung und bezeichnet das Komplement der „Zerreibung" im aktiven Sinne, welche der Sünder gewissermaßen an seinem eigenen sündhaften Willen vornimmt, die „Zerreibung" im passiven Sinne. Da zum Zustandekommen der wahren Reue eine Mitwirkung der Gnade erfordert ist [3]), so wird zur Bezeichnung dessen der Reuige „contritus" nicht „conterens", und seine Reue „contritio" nicht „attritio" genannt. Von der Kontrition ist die Kompunktion nach Isidor dadurch unterschieden, daß mit ihr äußere Zeichen des Sündenschmerzes, welche bei der Kontrition fehlen können, verbunden sind. Der Bezeichnung der aufrichtigen Reuegesinnung mit dem Worte „contritio" „Zerreibung" liegt ein Bild zu Grunde. Das Herz des Sünders ist gedacht als ein mit dem Gifte der Sünde gefülltes Thongefäß. Dieses Gefäß wird zwischen zwei Mühlsteinen, der erhebenden Hoffnung und der niederdrückenden Furcht vor der Sündenstrafe, zerrieben, damit das Sündengift völlig aus demselben ausfließe und auch nicht ein „Geschmack" zurückbleibe, welches letztere möglich wäre, wenn das Gefäß nur zerbrochen würde. Aus dem zerriebenen Gefäß soll dann ein neues

---

[1]) Vgl. Bonav. IV. Sent. d. 17. p. 1. a. 1. q. 2.–4. – ibid. a. 2. q. 2. Thomas IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 4. sol. 2. Richard v. Mediavilla IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 4.

[2]) IV. q. 70. m. 3. (q. 17. m. 4. a. 3.)

[3]) Allerdings in verschiedener Weise, je nachdem man die Kontrition in ihrem ersten Entstehen als Moment des Rechtfertigungsvorganges oder aber als die Reue des bereits Gerechtfertigten betrachtet.

entstehen „mittels der Feuchtigkeit der Gnade und der Thränen", das „vas electionis" und „vas in honorem sanctificatum" des Apostels[1]). Auch aus diesem Grunde heißt die fragliche Reue nicht bloß attritio, sondern contritio[2]).

In der Kontrition verhalten sich Sündenschmerz und Gnade zu einander wie causa materialis und formalis[3]). Wie nur das materiale Moment in gewissem Sinne menschlichen Ursprungs ist, so läßt sich die Kontrition empirisch auch nur nachweisen als ein besonders qualifizierter Schmerz über die begangene Sünde.

In diesem Sinne definiert Alexander die Kontrition in der herkömmlichen Weise[4]): „Contritio est dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi"[5]). Die Kontrition ist wesentlich Schmerz über die Sünde, und zwar geistiger Schmerz. Eine sinnliche Schmerzregung kann sie zwar begleiten, gehört jedoch nicht zu ihrem Wesen[6]). Der geistige Kontritionsschmerz besteht näherhin in einem „dissensus voluntatis rationalis", einem freiwilligen Mißfallen an der Sünde. Ein solches Mißfallen wäre an sich zwar noch nicht schmerzlich. In der Kontrition aber richtet es sich gegen die einmal geschehene Sünde, die es ungeschehen sehen möchte, und aus der Unmöglichkeit, dieses Verlangen zu befriedigen, ergiebt sich der Schmerz[7]). Bei der Entstehung dieses Schmerzes ist das Schmerz Erregende die Sünde, im Sünder „aspectu" und „effectu, sc. damnificationis", gegenwärtig[8]).

Zum Kontritionsschmerze genügt nicht jedes freiwillige Mißfallen an der Sünde, denn ein solches könnte „zu gering und nicht hinreichend zur Information durch die Gnade" sein. Allerdings verlangt die angegebene Definition nicht ausdrücklich einen bestimmten Grad des Mißfallens. Da sie jedoch den Vorsatz der Beichte und Genugthuung als mit dem Kontritionsschmerz notwendig verbunden angiebt und „da in Beicht und Genugthuung eine schwere Strafe für die Sünde liegt, so ist es unverkennbar,

---

[1]) Act. IX. II. Tim. II.

[2]) IV. q. 67 m. 2. (q. 17. m. 1. a. 2.)

[3]) IV. q. 68. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 1. § 1.)

[4]) Vgl. Richard v. St. Victor „De potest. lig et solv." c. 5. M. CXCVI. 1163. B. c. 6. M. ibid. 1164. C.

[5]) IV. q. 67. m. 3. (q. 17. m. 1. a. 3.)

[6]) IV. q. 67. m. 1. a. 2. (q. 17. m. 1. a. 1. § 2.)

[7]) IV. q. 67. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 1. a. 1. § 1.) — [8]) Ibid.

drängen. Dies vermag sie erst auf einer höheren Entwicklungsstufe der Kontrition. Da diese nämlich im Gerechtfertigten stets habituell vorhanden bleibt, sich gelegentlich in informierten und meritorischen Reueakten äußernd, so ist sie vom Augenblick der Rechtfertigung an der Vervollkommnung fähig, und zwar bezüglich ihrer fühlbaren „Glut" auf Grund der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade, bezüglich ihrer essentiellen Intensität dagegen nur auf Grund der von Gott freigebig vermehrten Charitas und Gnade [1]. So wird sie schließlich zur vollkommenen Liebesreue und geht dann aus dem timor filialis hervor [2]. Wie sie im momentanen Rechtfertigungsvorgang keiner Beschränkung auf einzelne Sünden fähig, sondern alle als Beleidigungen Gottes unter einem Gesichtspunkt betrachtend, Sündenschuld und ewige Sündenstrafe tilgte: so ist sie nach der geschehenen Rechtfertigung in ihrem gewissermaßen successiven Verlaufe einer solchen Beziehung auf einzelne Sünden fähig, und hier besteht ihre Bedeutung vorzüglich darin, daß sie die Überbleibsel der in der Rechtfertigung als solche getilgten ewigen Sündenstrafe, zeitliche Strafreste und die unfreiwillige Neigung des Gerechtfertigten zum Bösen, die „pronitas peccandi", allmählich hinwegschafft [3].

II. Die Stellung der Reue im Sakrament der Busse.

Es ist unverkennbar, daß die Reuelehre, welche wir als die Alexanders kennen gelernt haben, der objektiven Kraft des Bußsakramentes nur einen ganz beschränkten Wirkungskreis läßt. Wollte auch Alexander den Satz, daß zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes von seiten des Poenitenten eine wahre Reuegesinnung erforderlich sei, als verbürgt und unumstößlich gelten lassen, so war für ihn, da ihm mit dem Eintritt einer solchen Gesinnung die Rechtfertigung als notwendig gegeben galt, eine Mitteilung der gratia prima ex opere operato des aktuell empfangenen Sakramentes höchstens als Ausnahme annehmbar und auch diese Ausnahme nur dann erklärlich, wenn er, wie Wilhelm von Paris, dem sakramentalen Zeichen die Kraft zuschrieb, unter gewissen Bedingungen eine noch nicht objektiv wahre Reue zu einer objektiv wahren ex opere operato zu erheben. In der That

[1] IV. q. 68. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 1. § 1.)
[2] IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.)
[3] IV. q. 68. m. 1. a. 2. (q. 17. m. 2. a. 1. § 2.)

liegt ihm jedoch diese Anschauung durchaus fern; sie scheint ihm gänzlich unbekannt zu sein. Es blieb ihm somit zur Erklärung der Rechtfertigung als einer Wirkung des sakramentalen opus operatum nur noch der von Albert dem Großen eingeschlagene Weg übrig [1]). Aber auch diesen Weg verschmäht er, indem er die Lehre, daß die Rechtfertigung als eine Wirkung des in der Kontrition notwendig eingeschlossenen Vorsatzes des Sakramentsempfanges zu betrachten sei, ausdrücklich und scharf zurückweist [2]). So entscheidet er sich denn für den Standpunkt des Lombarden.

Alexander führt aus: Die Gnade, zu deren Mitteilung das Sakrament der Buße bestimmt ist (res sacramenti), ist die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden. Wie aber die Sakramente des neuen Bundes die Gnade, welche sie bezeichnen, nicht immer schlechthin als causa effectiva, sondern oft nur als „causa secundum quid" bewirken: so ist auch im Sakrament der Buße das sakramentale Zeichen nicht causa effectiva der Gnade oder der Nachlassung der Sünden, sondern nur Ursache der Wirksamkeit der Gnade. Denn ein sinnliches Zeichen vermag nicht die Gnade selbst zu verursachen, sondern nur ihrer Wirksamkeit den Boden zu bereiten, im Poenitenten die zum Empfang der Rechtfertigungsgnade erforderliche Disposition zu bewirken. So ist das sakramentale Zeichen in weiterem Sinne Ursache der Gnade, sofern nämlich diese nur auf Grund des sakramentalen Zeichens „rücksichtlich ihrer Wirkung im Poenitenten ist" m. a. W. ihre Wirksamkeit im Poenitenten entfalten kann. [3]).

---

[1]) Vgl. S. 17 f.

[2]) IV. q. 80. m. 1. (q. 21. m. 1.)

[3]) IV. q. 60. m. 1. a. 2. (q. 14. m. 2. a. 1. § 2.) „Remissio peccati est res huius sacramenti. Sed intelligendum est quod sacramentum exterius sive signum in sacramento novae legis non dicitur semper efficere quod figurat, quia sit causa effectiva rei signatae simpliciter, sed quandoque quia est causa secundum quid. Verbi gratia species panis in sacramento altaris virtute verborum est sacramentum corporis Christi quod contraxit de virgine, nec tamen efficit illud simpliciter, sed quodammodo quantum ad esse sub specie tali. Similiter dico in proposito, quod signum sacramentale in hoc sacramento non est causa effectiva gratiae sive remissionis peccatorum simpliciter, sed ipsa prima potentia, sed secundum quid, quia est causa efficaciae gratiae in poenitente. Nisi enim esset signum sacramentale in hoc sacramento non esset gratia remissionis peccati in poenitente quantum ad efficaciam quam habet concurrente signo."

„Ad illud quod obiicitur quod sacramentum sive signum sacramentale

Worin besteht nun das sakramentale Zeichen, welches in diesem Sinne als Ursache der Rechtfertigungsgnade zu betrachten ist? Alexanders Antwort lautet kurz: Lediglich in der Kontrition; unter Umständen jedoch auch in der Beicht (dem Sündenbekenntnis und der Absolution) und der Satisfaktion, sofern nämlich diese die Kontrition im Poenitenten hervorzurufen imstande sind.

Man kann, so erklärt er, das Bußsakrament in zweifacher Weise ins Auge fassen. Es giebt nämlich eine zweifache Buße; eine, welche allein in der Kontrition besteht, und eine andere, welche Kontrition, Beicht und Genugthuung umfaßt. Jede dieser beiden Arten der Buße ist ein Sakrament, doch nur die letztere ist ein Sakrament der Kirche. — Faßt man nun als Sakrament der Buße in der ersteren Art und Weise als allein in der Kontrition bestehend (contritio: res et sacramentum), so ist die sakramentale Gnade (res sacramenti) die Nachlassung der Sünden bezüglich der Schuld und der Strafe. sakramentales Zeichen (sacramentum tantum) dagegen der Kontritionsschmerz. Faßt man es aber als Sakrament der Kirche im strengen Sinne, so hat es eine doppelte res sacramenti, nämlich die Nachlassung der Sünden und die Kontrition. Die Nachlassung der Sünden ist dann lediglich res (res tantum), die Kontrition dagegen sowohl res als auch sakramentales Zeichen (insofern sie nämlich durch das Sakrament der Kirche im gewissen Sinne bewirkt wird und selbst wieder die res tantum dieses Sakramentes, die Nachlassung der Sünden, bewirkt). Bezüglich jener res sacramenti, welche nur res sacramenti ist, d. i. der Nachlassung der Sünden, ist das Bußsakrament der Kirche Zeichen und Ursache, und zwar bezüglich der Sündenschuld wie der Sündenstrafe. Denn die Kontrition ist Ursache der Tilgung der Sündenschuld und Sündenstrafe (der Umwandlung der ewigen Sündenstrafe in zeitliche); die Beicht verbunden mit der Unterwerfung unter das richterliche Urteil des Priesters sowie die Satisfaktion sind Zeichen der Nachlassung der Sünden und Ursache eines teilweisen Erlasses der (zeitlichen) Strafe. Es ist jedoch auch der Fall möglich, daß der Poenitent nach gewissenhafter Vorbereitung mit bloßer Attrition zur Beicht kommt. In

---

est sensibile, nihil autem sensibile est effectivum gratiae etc. dicendum, quod revera sensibile non est effectivum gratiae simpliciter sive remissionis peccati, sed est quodammodo causa efficaciae gratiae in susceptibili sive remissionis peccati."

diesem Falle kann Beicht und Satisfaktion nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache des Schuld- und Straferlasses sein [1]). Wie in diesem letzteren Falle der kausale Einfluß der Beicht und Satisfaktion auf den Erlaß der Sündenschuld und Sündenstrafe zu denken sei, zeigt die Lehre Alexanders über die Bedeutung dieser Teile im gesamten Organismus des Sakramentes. In einem solchen Falle nämlich kann durch Beicht und Satisfaktion im Poenitenten Kontrition hervorgerufen werden, welche letztere dann die Rechtfertigung zur Folge hat.

Das Bußsakrament der Kirche verdankt somit seine sündentilgende Kraft einzig und allein der Kontrition. So ist es ver-

---

[1]) IV. q. 60. m. 1. a. 3. (q. 14. m. 3. a 1. § 2.) „Duplex est poenitentia. Quaedam quae solummodo consistit in contritione, altera quae consistit in contritione, confessione, satisfactione, et utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Ut est enim sacramentum ecclesiae excepta contritione requiruntur ex parte suscipientis confessio et subjectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae, ex parte sacerdotis et absolutio et iniunctio satisfactionis. Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio peccati quantum ad culpam et quantum ad commutationem poenae aeternae in temporalem. Sacramentum vero huius rei est dolor informatus gratia (wohl richtig anstatt „informans gratiam" der Ausgabe Nürnberg 1482) . . . Consequenter dico secundum quod poenitentia est sacramentum ecclesiae, illius duplex est res, scilicet remissio peccati et contritio. Remissio peccati est res tantum; contritio res et sacramentum. Quantum igitur ad rem sacramenti quae est res tantum, sacramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio est enim signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam, poenam dico infinitam quoad infinitatem illius commutandae in finitam. Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa quantum ad poenam aliquam. Confessio enim ratione erubescentiae est magna pars poenitentiae. Similiter satisfactio poenitentiae iniunctae est signum et causa remissionis peccati quantum ad poenam, et signum tantum deletionis quantum ad culpam. Sic igitur poenitentia exterior scilicet confessio et satisfactio sive susceptio poenitentiae iniunctae (wohl richtig anstatt „sine susceptione p. i." d. A.) sunt signum remissionis quantum ad culpam et causa quantum ad poenam, et hoc dico contritione praecedente confessionem. Si autem poenitens, praeparatus quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus: dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit."

ständlich, wenn Alexander die Kontrition an sich schon zwar nicht als kirchliches, aber als naturrechtliches Sakrament bezeichnet.

Die Lehre Alexanders über die Beicht und Absolution im besonderen ist in ihren wesentlichen Zügen folgende:

Die mündliche Beicht ist eine Institution des neuen Bundes. Nach ihrem zweifachen Zwecke, der Enthüllung der Sünden und der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Kirche, entspricht sie ganz dem Charakter dieses Bundes, des Gesetzes der Wahrheit und der Gnade. Lag im alten Bunde nun zwar keine Verpflichtung zu einer mündlichen Beicht vor, so hat doch die Schlüsselgewalt des neutestamentlichen Priesters ihre typische Vorbildung gefunden in der Gewalt der Priester des alten Testamentes, die Aussätzigen von den Reinen, das Profane von dem Heiligen zu scheiden [1]). Die Einsetzung der Beicht ist in einem gewissen Sinne auf Christus selbst zurückzuführen. In der Beicht verhalten sich nämlich das Sündenbekenntnis oder die Beicht in engerem Sinne und die Absolution zu einander wie Materie und Form. Das Sündenbekenntnis als das Materiale setzte Christus nur „insinuative" ein, indem er den Aposteln die formelle und promulgative Institution überließ; die Absolution dagegen als das Formale, „in welcher die Kraft des Sakramentes liegt", setzte er formell und komplet ein durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an den hl. Petrus und die übrigen Apostel [2]).

Für den nach der Taufe in schwere Sünden gefallenen Christen ist die Beicht zur Rechtfertigung durchaus erforderlich, und zwar aus einem dreifachen Grunde. Sie ist erforderlich „necessitate praecepti", denn sowohl Christus als auch die Kirche haben sie vorgeschrieben. Sie ist ferner erforderlich „necessitate reconciliationis ecclesiae". Hier handelt es sich jedoch nur um eine necessitas congruentiae, welche darauf beruht, daß der Sünder durch seine Sünde den mystischen Leib Christi, die Kirche, verletzt hat; denn „gegen die Kirche vergeht sich, wer ein Glied dieses Leibes befleckt". Zwar ist nun innerlich mit der in der Kontrition geschehenen Versöhnung des Sünders mit Gott auch seine Versöhnung mit der Kirche gegeben. Doch erscheint es

---

[1]) IV. q. 76. m. 3. a. 1. (q. 18. m. 3. a. 1.)

[2]) Matth. XVI. 19. Joa. XX. 23. — IV. q. 76. m. 3. a. 2. (q. 18. m. 3. a. 2.) Vgl. S. 58.

passend, daß er durch seine Beicht diese bereits geschehene doppelte Versöhnung auch äußerlich an den Tag lege. In diesem Sinne wird er, wie durch die Kontrition mit Gott, so durch die Beicht mit der Kirche versöhnt. Endlich ist die Beicht erforderlich „necessitate utilitatis". Denn in ihr erhält der Poenitent Belehrung in der Angelegenheit seines Heiles; durch sie leistet er Gott Genugthuung; sie dient ihm zur Beruhigung über die Nachlassung seiner Sünden; er erwirbt sich durch sie eine Verminderung der zeitlichen Sündenstrafen, das fürbittende Gebet seines Beichtvaters, die Vermehrung der in der Kontrition bereits empfangenen Gnade und bisweilen auch die Gnade der Kontrition selbst; er findet in ihr ein Schutzmittel gegen den Rückfall in die Sünde und eine passende Gelegenheit zu einer besonderen Verherrlichung Gottes [1]).

Somit fällt die Beicht der Regel nach in das Gebiet der Kontrition, setzt also die Rechtfertigung als bereits geschehen voraus. Doch läßt diese Regel Ausnahmen zu. Dementsprechend stellt Alexander für die zum Empfang des Sakramentes von seiten des Poenitenten erforderliche Disposition folgende Regeln auf:

1. Soll die Beicht satisfaktorischen und meritorischen Wert haben, so muß die Kontrition und die Rechtfertigung ihr bereits vorausgegangen sein. Denn alles, was zur genugthuenden Buße gehört, muß als solches ex caritate vel in caritate geschehen.

2. Zu einer gültigen Beicht, d. h. zu einer Beicht, durch welche der Poenitent sowohl Gott als auch der Kirche gegenüber seiner Pflicht genügt, ist nicht immer Kontrition als Disposition erforderlich. Denn es liegt nicht in unserer Macht, die Charitas zu besitzen, da nur Gott die aktive Gewalt hat, die Charitas zu verleihen, während wir uns nur soweit auf die Charitas vorbereiten können, daß wir auf Grund dieser Vorbereitung die Spendung der Charitas von seiten Gottes annehmen dürfen. Der Besitz der Charitas hängt somit in ähnlicher Weise von uns selbst ab, wie die Erleuchtung eines Hauses von demjenigen, in dessen Gewalt es liegt, die Fenster dem eindringenden Lichte zu öffnen. Aus dieser Thatsache ergiebt sich nun die praktische Folgerung, daß ein Poenitent, der das Seinige zur Erlangung der Charitas gethan hat, nach abgelegter Beicht im Gewissen beruhigt sein darf. Selbst in dem Falle nämlich, daß er bzl. der Vollkommen-

---

[1]) IV. q. 76. m. 2. a. 1. (q. 18. m. 2. a. 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist, weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

---

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

Wer nur läßliche Sünden begangen hat und daher nur durch die kirchliche Vorschrift zur Beicht vsrpflichtet ist, kann dieselbe in jedem Falle bis zur Osterzeit aufschieben. Der Todsünder dagegen ist bei sich darbietender günstiger Gelegenheit nur dann zu sofortiger Beicht verpflichtet, wenn er voraussichtlich später keine solche Gelegenheit mehr finden wird, oder aber durch sein Gewissen so nachdrücklich zu sofortiger Beicht ermahnt wird, daß er dieselbe ohne Verachtung des Sakraments nicht länger mehr aufschieben kann. In allen anderen Fällen liegt auch für ihn in dem Aufschub der Beicht bis zur Osterzeit keine neue Sünde und genügt er seiner Pflicht durch den bloßen Vorsatz des Sakramentsempfanges [1]).

Ist also die Beicht eines nicht oder noch nicht kontriten Todsünders nicht zwecklos, so ist doch in der Regel nur die Beicht ex caritate vel in caritate fruchtbar. Es kann jedoch auch die Beicht, wenn sie extra caritatem geschieht, fruchtbar sein. Denn die Beicht dient ja unter anderen auch „zum Erlaß der Schuld‘, und „bisweilen wird in der Beicht selbst dem Poenitenten die Gnade der Kontrition verliehen“. Offenbar denkt Alexander hierbei an einen Poenitenten, der entweder mit contritio existimata oder auch zwar wissentlich nur mit Attrition, aber aufrichtig nach wahrer Buße strebend, „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu erlangen durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten“, zum Sakrament hinzutritt. Ist es nun möglich, daß „in der Beicht selbst“ die Attrition eines solchen Poenitenten zur Kontrition erhoben und demselben die Gnade der Rechtfertigung geschenkt werde, so erhebt sich, da Alexander mit dem Worte „Beicht“ Sündenbekenntnis und Absolution vereint bezeichnet, die Frage, ob eine solche Wirkung dem Sündenbekenntnis, der Beicht im engeren Sinne, oder der Absolution, oder aber beiden Teilen zuzuschreiben sei.

Daß Alexander diese Erhebung der Attrition zur Kontrition unter Umständen der Beicht im engeren Sinne zuschreibt, kann nicht bezweifelt werden. Er erklärt seine Lehre, daß die Beicht auch „zum Erlaß der Schuld“ dienen könne, mit den Worten: „Bisweilen wird nämlich der Sünder vor der Beicht nicht kon-

[1]) IV. q. 77. m. 4. a. 1. (q. 18. m. 4. a. 4. § 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist, weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

---

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

n
n,
ie-
af-
rb-
nur
sich
schuld
Diesen
bergeben

samkeit der
denken und
twortend weist
he der priester-
ung als einer Ge-
den. Nach der er-
des Priesters nichts
er Poenitent sei bereits
nsicht, bemerkt Alexan-
r scharf zurückgewiesen [4]),
herlich erklärt, da der Herr
rden als bereits gebunden er-
nd was du als bereits gelöst er-

n. 2.) — q. 79. m. 3. a. 1. (q. 20. m. 3. a. 1.)
m. 1.) — q. 79. m. 5. (q. 20. m. 5.)

et solvendi c. 12. M. CXCVI. 1168. C.

teriert, sondern in der Beicht selbst wird ihm die Gnade der Kontrition gegeben. Daher heißt es im Psalm [1]: „Wahrheit entstand auf der Erde und Gerechtigkeit blickte aus dem Himmel hervor", d. h. denjenigen, der seine Sünden wahrhaft beichtet, rechtfertigt der himmlische König selbst ... wie der Zöllner, der seine Sünden bekannte, gerechtfertigt heimkehrte" [2]. Offenbar sieht diese Erklärung in der Rechtfertigung eine Frucht des aufrichtigen Sündenbekenntnisses. Ähnlich bemerkt er über das sakramentale Sündenbekenntnis an einer anderen Stelle [3]: „Wenn sie (die Beicht) mündlich geschieht, so ist sie Ursache der Reinigung des Beichtenden selbst. Daher sagt der Psalm [4]: „Bekennen wollen wir Dir, o Gott, bekennen und Deinen Namen anrufen" und dazu eine Glosse: „Nach dem Bekenntnisse kann Gott auf den so gereinigten Menschen herabgerufen werden. Und wie er durch das Bekenntnis frei wird (von Sünde), so wird er durch die Anrufung mit Gütern angefüllt." Sieh also, daß das Freiwerden von der Sünde durch das Bekenntnis geschieht. Jedoch ist das Bekenntnis nicht causa effectiva der Gnade, durch welche das Freiwerden für die Gnade geschieht, sondern dadurch, daß es den Sünder disponiert, bewirkt es gewissermaßen, daß die Gnade in ihm ihre Wirksamkeit entfalten kann oder daß ihm die Sünde erlassen wird." Es ist wohl verständlich, wenn Alexander der Beicht im engeren Sinne eine solche Wirksamkeit zuschreibt. In der That läßt sich die Möglichkeit nicht leugnen, daß ein Poenitent, der vor der Beichte seine Anhänglichkeit an die Sünde noch nicht ganz zu überwinden vermocht hat, während des Sündenbekenntnisses selbst, bei der erneuten Betrachtung seiner Sünden und mit Hilfe des priesterlichen Zuspruches diese Anhänglichkeit völlig besiege und sich dadurch „die Gnade der Kontrition", der wahren Reue, erwerbe.

Für den Fall jedoch, daß eine solche Erhebung der Attrition zur Kontrition durch das Sündenbekenntnis nicht zustande kommt, ist dieselbe noch möglich durch die priesterliche Absolution und zwar in einem gewissen Sinne als Wirkung der Schlüsselgewalt.

Alexander unterscheidet die „clavis scientiae", eine aus der erworbenen oder eingegossenen Kenntnis hervorgehende „potestas

---

[1]) Ps. 84. 12. — [2]) q. 76. m. 2. a. 1. (q. 18. m. 2. a. 1.)
[3]) IV. q. 60. m. 1. a. 2. (q. 14. m. 2. a. 1. § 2.) — [4]) Ps. 74. 2.

discernendi" als Schlüsselgewalt in weiterem Sinne und die „clavis auctoritatis sive sacramentalis", eine wirkliche autoritative, geistliche Gewalt, die Gewalt zu lösen und zu binden, welche als Schlüsselgewalt im eigentlichen Sinne zu bezeichnen ist und in der priesterlichen Absolution nicht willkürlich, sondern nach den Weisungen jener „clavis scientiae", zur Anwendung kommt [1]).

Unter einem anderen Gesichtspunkte unterscheidet Alexander dann noch eine dreifache Schlüsselgewalt. Um nämlich den Zugang in das himmlische Reich zu öffnen, bedarf es eines dreifachen Schlüssels, da die Sünde mit einem dreifachen Hindernis diesen Zugang versperrt. Gegen das erste Hindernis, „die begangene Sünde selbst", richtet sich die „clavis auctoritatis" (in einem engeren Sinne). Diesen Schlüssel besitzt nur Gott allein, da er allein die Gewalt hat, die Sünde selbst nachzulassen. Gegen das zweite Hindernis, das nach einer Ansicht in der Verhaftung zur ewigen Strafe, nach einer anderen Ansicht in der Erbsünde besteht, richtet sich die „clavis excellentiae", welche nur Christus zukommt. Die „clavis ministerii" endlich richtet sich gegen das letzte Hindernis, die nach Erlaß der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe noch gebliebene zeitliche Strafe. Diesen letzteren Schlüssel hat Christus den kirchlichen Oberen übergeben und er findet seine Anwendung in der Absolution [2]).

Es erhebt sich nun die Frage: wie ist die Wirksamkeit der clavis ministerii in der sakramentalen Absolution zu denken und wie weit erstreckt sich dieselbe? Diese Frage beantwortend weist Alexander zunächst zwei Lehrmeinungen ab, welche der priesterlichen Schlüsselgewalt ihre wesentliche Bedeutung als einer Gewalt, zu binden und zu lösen, nehmen würden. Nach der ersten Ansicht [3]) bedeutet die Schlüsselgewalt des Priesters nichts anderes als seine Befugnis, zu erklären, der Poenitent sei bereits von Gott gelöst oder gebunden. Diese Ansicht, bemerkt Alexander, hat schon Richard von St. Victor scharf zurückgewiesen [4]), indem er sie für ebenso frivol als lächerlich erklärt, da der Herr nicht gesagt habe: „Was du auf Erden als bereits gebunden erklären wirst, wird gebunden, und was du als bereits gelöst er-

[1]) IV. q. 79. m. 2. (q. 20. m. 2.) — q. 79. m. 3. a. 1. (q. 20. m. 3. a. 1.)
[2]) IV. q. 79. m. 1. (q. 20. m. 1.) — q. 79. m. 5. (q. 20. m. 5.)
[3]) Der Ansicht Abälards.
[4]) De potestate ligandi et solvendi c. 12. M. CXCVI. 1168. C.

klären wirst, wird gelöst sein", noch auch „deren Sünden ihr für nachgelassen erklärt", sondern „denen ihr die Sünden nachlasset". Die zweite Ansicht, welche ihm ebenfalls aus der Polemik Richards gegen dieselbe bekannt ist [1]), argumentiert: Entweder hat der Poenitent wahre Bußgesinnung, oder nicht. Wenn er wahre Bußgesinnung hat, so besitzt er die Charitas, wird also von der Sünde befreit schon vor der priesterlichen Absolution. Wenn er dagegen keine wahre Bußgesinnung hat, so ist die priesterliche Absolution für ihn nichtig. Also hat dio priesterliche Absolution überhaupt gar keine Bedeutung. Alexander antwortet: „Die Gewalt zu lösen und zu binden ist zuerst dem hl. Petrus und nachher den anderen Aposteln verliehen worden und durch diese ihren Stellvertretern. Was aber diese Schlüsselgewalt vermag, werden wir weiter unten sehen. Im eigentlichen Sinne und an sich kommt die Gewalt, von der Sünde zu lösen und zu binden, Gott allein zu; gewissermaßen cooperative aber auch den Priestern. Wie nämlich Richard sagt, lößt er selbst durch sich die Fessel der Verhärtung, er selbst durch sich in Verbindung mit dem Minister die Verhaftung zu der ewigen Strafe; durch den Minister aber die zukünftige Fegfeuersstrafe. Denn die Gewalt der ersten Absolution hat er sich selbst vorbehalten; die zweite Absolution vollzieht er selbst und zugleich durch den Minister; die dritte aber pflegt der Herr nicht so sehr selbst als durch seinen Minister zu vollziehen. Somit ist nach den Worten Richards offenbar in allen jenen Vollzugsweisen der Herr der Wirkende; der Priester wirkt allerdings auf irgend eine Weise mit" [2]).

Lassen diese Äußerungen vermuten, daß Alexander sich der Lehre der Viktoriner anschließen werde, so ergiebt sich dennoch aus seiner versprochenen näheren Erklärung der Art und Weise, wie der Priester zur Sündenvergebung durch die Absolution mitwirke, ein ganz anderes Resultat.

Alexander führt bezüglich der Wirkung der priesterlichen Schlüsselgewalt auf die Sündenschuld zwei Ansichten vor. Nach einigen Theologen [3]) ist die Gewalt der Schlüssel, sofern sie in der Kontrition, näherhin in dem mit der Kontrition notwendig ver-

---

[1]) l. c. c. 22. M. CXCVI. 1174. C.

[2]) IV. q. 79. m. 3. a. 2. (q. 20. m. 3. a. 2.) Vgl. Richard v. St. Victor l. c. c. 7. M. CXCVI. 1164. D. f.

[3]) Vgl. die Lehre des Alb. M. S. 17 f.

bundenen Vorsatz der Beicht wirkt, wohl zu unterscheiden von ihrer Gewalt bei ihrer aktuellen Anwendung in der Beicht durch den absolvierenden Priester. Da nämlich in der Kontrition die Sündenschuld zerstört wird, so kann man sagen, die Schlüsselgewalt erstrecke sich hier gewissermaßen auf die Sündenschuld. In der Absolution dagegen vermag sie nichts über die Sündenschuld. Denn der würdig zur Absolution hinzutretende Poenitent muß kontrit und geistig auferweckt, also bereits von der Sündenschuld befreit sein. Alexander verwirft diese Ansicht, obwohl er ihr Probabilität nicht absprechen will, als „phantastisch", da es widersinnig sei, daß die Schlüsselgewalt in proposito eine höhere Wirksamkeit als in actu besitze. — Der zweiten Ansicht schließt er sich dagegen an. Sie lautet: Der Inhaber der Schlüsselgewalt ist durch dieselbe Mittler Gottes beim Menschen und des Menschen bei Gott. Der Sünder steigt durch ihn zu Gott hinauf und so ist der Priester der Mund des Sünders bei Gott oder spricht bei Gott über den Sünder; durch ihn steigt ferner Gott zu dem Menschen herab, und so ist der Priester der Mund Gottes dadurch, daß er das Kostbare vom Wertlosen sondert. Sofern er hinaufsteigt, stellt er sich dar als ein Tieferstehender und Bittender; sofern er herabsteigt, als Höherstehender und Richtender. Auf die erstere Weise nun kann er die Gnade erlangen und ist dazu in besonderer Weise geeignet; auf die letztere Weise kann er mit der Kirche versöhnen. Zum Zeichen dessen wird daher in der Absolutionsformel ein deprekatives Gebet vorausgeschickt und daran eine indikative Absolution angeschlossen; die Bitte erlangt die Gnade, die Absolution aber setzt sie voraus. Denn niemals würde der Priester jemand absolvieren, von dem er nicht voraussetzte, daß er bereits von Gott absolviert sei. Im Sinne dieser Erklärung kann demnach Alexander sagen: „Auf die Frage also, ob sich die Schlüsselgewalt auf die Tilgung der Schuld erstrecke, ist zu antworten, daß sie sich sehr wohl auf dieselbe erstrecken könne, indem sie die Nachlassung der Schuld erbittet und erlangt, jedoch durchaus nicht indem sie dieselbe erteilt. Da also unter „Gewalt" eine actio impertiens ex se gemeint ist, kann passend und wahr gesagt werden, daß sie sich nicht auf die Schuld erstrecke." Für diese Ansicht spricht unter anderem auch, wie Augustinus und Richard von St. Viktor ausführen, das evangelische

Worin besteht nun das sakramentale Zeichen, welches in diesem Sinne als Ursache der Rechtfertigungsgnade zu betrachten ist? Alexanders Antwort lautet kurz: Lediglich in der Kontrition; unter Umständen jedoch auch in der Beicht (dem Sündenbekenntnis und der Absolution) und der Satisfaktion, sofern nämlich diese die Kontrition im Poenitenten hervorzurufen imstande sind.

Man kann, so erklärt er, das Bußsakrament in zweifacher Weise ins Auge fassen. Es giebt nämlich eine zweifache Buße; eine, welche allein in der Kontrition besteht, und eine andere, welche Kontrition, Beicht und Genugthuung umfaßt. Jede dieser beiden Arten der Buße ist ein Sakrament, doch nur die letztere ist ein Sakrament der Kirche. — Faßt man nun als Sakrament der Buße in der ersteren Art und Weise als allein in der Kontrition bestehend (contritio: res et sacramentum), so ist die sakramentale Gnade (res sacramenti) die Nachlassung der Sünden bezüglich der Schuld und der Strafe. sakramentales Zeichen (sacramentum tantum) dagegen der Kontritionsschmerz. Faßt man es aber als Sakrament der Kirche im strengen Sinne, so hat es eine doppelte res sacramenti, nämlich die Nachlassung der Sünden und die Kontrition. Die Nachlassung der Sünden ist dann lediglich res (res tantum), die Kontrition dagegen sowohl res als auch sakramentales Zeichen (insofern sie nämlich durch das Sakrament der Kirche im gewissen Sinne bewirkt wird und selbst wieder die res tantum dieses Sakramentes, die Nachlassung der Sünden, bewirkt). Bezüglich jener res sacramenti, welche nur res sacramenti ist, d. i. der Nachlassung der Sünden, ist das Bußsakrament der Kirche Zeichen und Ursache, und zwar bezüglich der Sündenschuld wie der Sündenstrafe. Denn die Kontrition ist Ursache der Tilgung der Sündenschuld und Sündenstrafe (der Umwandlung der ewigen Sündenstrafe in zeitliche); die Beicht verbunden mit der Unterwerfung unter das richterliche Urteil des Priesters sowie die Satisfaktion sind Zeichen der Nachlassung der Sünden und Ursache eines teilweisen Erlasses der (zeitlichen) Strafe. Es ist jedoch auch der Fall möglich, daß der Poenitent nach gewissenhafter Vorbereitung mit bloßer Attrition zur Beicht kommt. In

---

est sensibile, nihil autem sensibile est effectivum gratiae etc. dicendum, quod revera sensibile non est effectivum gratiae simpliciter sive remissionis peccati, sed est quodammodo causa efficaciae gratiae in susceptibili sive remissionis peccati."

diesem Falle kann Beicht und Satisfaktion nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache des Schuld- und Straferlasses sein[1]. Wie in diesem letzteren Falle der kausale Einfluß der Beicht und Satisfaktion auf den Erlaß der Sündenschuld und Sündenstrafe zu denken sei, zeigt die Lehre Alexanders über die Bedeutung dieser Teile im gesamten Organismus des Sakramentes. In einem solchen Falle nämlich kann durch Beicht und Satisfaktion im Poenitenten Kontrition hervorgerufen werden, welche letztere dann die Rechtfertigung zur Folge hat.

Das Bußsakrament der Kirche verdankt somit seine sündentilgende Kraft einzig und allein der Kontrition. So ist es ver-

---

[1]) IV. q. 60. m. 1. a. 3. (q. 14. m. 3. a 1. § 2.) „Duplex est poenitentia. Quaedam quae solummodo consistit in contritione, altera quae consistit in contritione, confessione, satisfactione, et utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Ut est enim sacramentum ecclesiae excepta contritione requiruntur ex parte suscipientis confessio et subjectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae, ex parte sacerdotis et absolutio et iniunctio satisfactionis. Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio peccati quantum ad culpam et quantum ad commutationem poenae aeternae in temporalem. Sacramentum vero huius rei est dolor informatus gratia (wohl richtig anstatt „informans gratiam“ der Ausgabe Nürnberg 1482) . . . Consequenter dico secundum quod poenitentia est sacramentum ecclesiae, illius duplex est res, scilicet remissio peccati et contritio. Remissio peccati est res tantum; contritio res et sacramentum. Quantum igitur ad rem sacramenti quae est res tantum, sacramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio est enim signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam, poenam dico infinitam quoad infinitatem illius commutandae in finitam. Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa quantum ad poenam aliquam. Confessio enim ratione erubescentiae est magna pars poenitentiae. Similiter satisfactio poenitentiae iniunctae est signum et causa remissionis peccati quantum ad poenam, et signum tantum deletionis quantum ad culpam. Sic igitur poenitentia exterior scilicet confessio et satisfactio sive susceptio poenitentiae iniunctae (wohl richtig anstatt „sine susceptione p. i.“ d. A.) sunt signum remissionis quantum ad culpam et causa quantum ad poenam, et hoc dico contritione praecedente confessionem. Si autem poenitens, praeparatus quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus: dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit.“

ständlich, wenn Alexander die Kontrition an sich schon zwar nicht als kirchliches, aber als naturrechtliches Sakrament bezeichnet.

Die Lehre Alexanders über die Beicht und Absolution im besonderen ist in ihren wesentlichen Zügen folgende:

Die mündliche Beicht ist eine Institution des neuen Bundes. Nach ihrem zweifachen Zwecke, der Enthüllung der Sünden und der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Kirche, entspricht sie ganz dem Charakter dieses Bundes, des Gesetzes der Wahrheit und der Gnade. Lag im alten Bunde nun zwar keine Verpflichtung zu einer mündlichen Beicht vor, so hat doch die Schlüsselgewalt des neutestamentlichen Priesters ihre typische Vorbildung gefunden in der Gewalt der Priester des alten Testamentes, die Aussätzigen von den Reinen, das Profane von dem Heiligen zu scheiden [1]). Die Einsetzung der Beicht ist in einem gewissen Sinne auf Christus selbst zurückzuführen. In der Beicht verhalten sich nämlich das Sündenbekenntnis oder die Beicht in engerem Sinne und die Absolution zu einander wie Materie und Form. Das Sündenbekenntnis als das Materiale setzte Christus nur „insinuative" ein, indem er den Aposteln die formelle und promulgative Institution überließ; die Absolution dagegen als das Formale, „in welcher die Kraft des Sakramentes liegt", setzte er formell und komplet ein durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an den hl. Petrus und die übrigen Apostel [2]).

Für den nach der Taufe in schwere Sünden gefallenen Christen ist die Beicht zur Rechtfertigung durchaus erforderlich, und zwar aus einem dreifachen Grunde. Sie ist erforderlich „necessitate praecepti", denn sowohl Christus als auch die Kirche haben sie vorgeschrieben. Sie ist ferner erforderlich „necessitate reconciliationis ecclesiae". Hier handelt es sich jedoch nur um eine necessitas congruentiae, welche darauf beruht, daß der Sünder durch seine Sünde den mystischen Leib Christi, die Kirche, verletzt hat; denn „gegen die Kirche vergeht sich, wer ein Glied dieses Leibes befleckt". Zwar ist nun innerlich mit der in der Kontrition geschehenen Versöhnung des Sünders mit Gott auch seine Versöhnung mit der Kirche gegeben. Doch erscheint es

---

[1]) IV. q. 76. m. 3. a. 1. (q. 18. m. 3. a. 1.)

[2]) Matth. XVI. 19. Joa. XX. 23. — IV. q. 76. m. 3. a. 2. (q. 18. m. 3. a. 2.) Vgl. S. 58.

passend, daß er durch seine Beicht diese bereits geschehene doppelte Versöhnung auch äußerlich an den Tag lege. In diesem Sinne wird er, wie durch die Kontrition mit Gott, so durch die Beicht mit der Kirche versöhnt. Endlich ist die Beicht erforderlich „necessitate utilitatis". Denn in ihr erhält der Poenitent Belehrung in der Angelegenheit seines Heiles; durch sie leistet er Gott Genugthuung; sie dient ihm zur Beruhigung über die Nachlassung seiner Sünden; er erwirbt sich durch sie eine Verminderung der zeitlichen Sündenstrafen, das fürbittende Gebet seines Beichtvaters, die Vermehrung der in der Kontrition bereits empfangenen Gnade und bisweilen auch die Gnade der Kontrition selbst; er findet in ihr ein Schutzmittel gegen den Rückfall in die Sünde und eine passende Gelegenheit zu einer besonderen Verherrlichung Gottes [1]).

Somit fällt die Beicht der Regel nach in das Gebiet der Kontrition, setzt also die Rechtfertigung als bereits geschehen voraus. Doch läßt diese Regel Ausnahmen zu. Dementsprechend stellt Alexander für die zum Empfang des Sakramentes von seiten des Poenitenten erforderliche Disposition folgende Regeln auf:

1. Soll die Beicht satisfaktorischen und meritorischen Wert haben, so muß die Kontrition und die Rechtfertigung ihr bereits vorausgegangen sein. Denn alles, was zur genugthuenden Buße gehört, muß als solches ex caritate vel in caritate geschehen.

2. Zu einer gültigen Beicht, d. h. zu einer Beicht, durch welche der Poenitent sowohl Gott als auch der Kirche gegenüber seiner Pflicht genügt, ist nicht immer Kontrition als Disposition erforderlich. Denn es liegt nicht in unserer Macht, die Charitas zu besitzen, da nur Gott die aktive Gewalt hat, die Charitas zu verleihen, während wir uns nur soweit auf die Charitas vorbereiten können, daß wir auf Grund dieser Vorbereitung die Spendung der Charitas von seiten Gottes annehmen dürfen. Der Besitz der Charitas hängt somit in ähnlicher Weise von uns selbst ab, wie die Erleuchtung eines Hauses von demjenigen, in dessen Gewalt es liegt, die Fenster dem eindringenden Lichte zu öffnen. Aus dieser Thatsache ergiebt sich nun die praktische Folgerung, daß ein Poenitent, der das Seinige zur Erlangung der Charitas gethan hat, nach abgelegter Beicht im Gewissen beruhigt sein darf. Selbst in dem Falle nämlich, daß er bzl. der Vollkommen-

---

[1]) IV. q. 76. m. 2. a. 1. (q. 18. m. 2. a. 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist. weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

Wer nur läßliche Sünden begangen hat und daher nur durch die kirchliche Vorschrift zur Beicht vsrpflichtet ist, kann dieselbe in jedem Falle bis zur Osterzeit aufschieben. Der Todsünder dagegen ist bei sich darbietender günstiger Gelegenheit nur dann zu sofortiger Beicht verpflichtet, wenn er voraussichtlich später keine solche Gelegenheit mehr finden wird, oder aber durch sein Gewissen so nachdrücklich zu sofortiger Beicht ermahnt wird, daß er dieselbe ohne Verachtung des Sakraments nicht länger mehr aufschieben kann. In allen anderen Fällen liegt auch für ihn in dem Aufschub der Beicht bis zur Osterzeit keine neue Sünde und genügt er seiner Pflicht durch den bloßen Vorsatz des Sakramentsempfanges [1]).

Ist also die Beicht eines nicht oder noch nicht kontriten Todsünders nicht zwecklos, so ist doch in der Regel nur die Beicht ex caritate vel in caritate fruchtbar. Es kann jedoch auch die Beicht, wenn sie extra caritatem geschieht, fruchtbar sein. Denn die Beicht dient ja unter anderen auch „zum Erlaß der Schuld', und „bisweilen wird in der Beicht selbst dem Poenitenten die Gnade der Kontrition verliehen". Offenbar denkt Alexander hierbei an einen Poenitenten, der entweder mit contritio existimata oder auch zwar wissentlich nur mit Attrition, aber aufrichtig nach wahrer Buße strebend, „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu erlangen durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", zum Sakrament hinzutritt. Ist es nun möglich, daß „in der Beicht selbst" die Attrition eines solchen Poenitenten zur Kontrition erhoben und demselben die Gnade der Rechtfertigung geschenkt werde, so erhebt sich, da Alexander mit dem Worte „Beicht" Sündenbekenntnis und Absolution vereint bezeichnet, die Frage, ob eine solche Wirkung dem Sündenbekenntnis, der Beicht im engeren Sinne, oder der Absolution, oder aber beiden Teilen zuzuschreiben sei.

Daß Alexander diese Erhebung der Attrition zur Kontrition unter Umständen der Beicht im engeren Sinne zuschreibt, kann nicht bezweifelt werden. Er erklärt seine Lehre, daß die Beicht auch „zum Erlaß der Schuld" dienen könne, mit den Worten: „Bisweilen wird nämlich der Sünder vor der Beicht nicht kon-

---

[1]) IV. q. 77. m. 4. a. 1. (q. 18. m. 4. a. 4. § 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist, weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

---

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

Wer nur läßliche Sünden begangen hat und daher nur durch die kirchliche Vorschrift zur Beicht vsrpflichtet ist, kann dieselbe in jedem Falle bis zur Osterzeit aufschieben. Der Todsünder dagegen ist bei sich darbietender günstiger Gelegenheit nur dann zu sofortiger Beicht verpflichtet, wenn er voraussichtlich später keine solche Gelegenheit mehr finden wird, oder aber durch sein Gewissen so nachdrücklich zu sofortiger Beicht ermahnt wird, daß er dieselbe ohne Verachtung des Sakraments nicht länger mehr aufschieben kann. In allen anderen Fällen liegt auch für ihn in dem Aufschub der Beicht bis zur Osterzeit keine neue Sünde und genügt er seiner Pflicht durch den bloßen Vorsatz des Sakramentsempfanges [1]).

Ist also die Beicht eines nicht oder noch nicht kontriten Todsünders nicht zwecklos, so ist doch in der Regel nur die Beicht ex caritate vel in caritate fruchtbar. Es kann jedoch auch die Beicht, wenn sie extra caritatem geschieht, fruchtbar sein. Denn die Beicht dient ja unter anderen auch „zum Erlaß der Schuld‘, und „bisweilen wird in der Beicht selbst dem Poenitenten die Gnade der Kontrition verliehen“. Offenbar denkt Alexander hierbei an einen Poenitenten, der entweder mit contritio existimata oder auch zwar wissentlich nur mit Attrition, aber aufrichtig nach wahrer Buße strebend, „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu erlangen durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten“, zum Sakrament hinzutritt. Ist es nun möglich, daß „in der Beicht selbst“ die Attrition eines solchen Poenitenten zur Kontrition erhoben und demselben die Gnade der Rechtfertigung geschenkt werde, so erhebt sich, da Alexander mit dem Worte „Beicht“ Sündenbekenntnis und Absolution vereint bezeichnet, die Frage, ob eine solche Wirkung dem Sündenbekenntnis, der Beicht im engeren Sinne, oder der Absolution, oder aber beiden Teilen zuzuschreiben sei.

Daß Alexander diese Erhebung der Attrition zur Kontrition unter Umständen der Beicht im engeren Sinne zuschreibt, kann nicht bezweifelt werden. Er erklärt seine Lehre, daß die Beicht auch „zum Erlaß der Schuld“ dienen könne, mit den Worten: „Bisweilen wird nämlich der Sünder vor der Beicht nicht kon-

[1]) IV. q. 77. m. 4. a. 1. (q. 18. m. 4. a. 4. § 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist. weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

Wer nur läßliche Sünden begangen hat und daher nur durch die kirchliche Vorschrift zur Beicht vsrpflichtet ist, kann dieselbe in jedem Falle bis zur Osterzeit aufschieben. Der Todsünder dagegen ist bei sich darbietender günstiger Gelegenheit nur dann zu sofortiger Beicht verpflichtet, wenn er voraussichtlich später keine solche Gelegenheit mehr finden wird, oder aber durch sein Gewissen so nachdrücklich zu sofortiger Beicht ermahnt wird, daß er dieselbe ohne Verachtung des Sakraments nicht länger mehr aufschieben kann. In allen anderen Fällen liegt auch für ihn in dem Aufschub der Beicht bis zur Osterzeit keine neue Sünde und genügt er seiner Pflicht durch den bloßen Vorsatz des Sakramentsempfanges [1]).

Ist also die Beicht eines nicht oder noch nicht kontriten Todsünders nicht zwecklos, so ist doch in der Regel nur die Beicht ex caritate vel in caritate fruchtbar. Es kann jedoch auch die Beicht, wenn sie extra caritatem geschieht, fruchtbar sein. Denn die Beicht dient ja unter anderen auch „zum Erlaß der Schuld‘, und „bisweilen wird in der Beicht selbst dem Poenitenten die Gnade der Kontrition verliehen“. Offenbar denkt Alexander hierbei an einen Poenitenten, der entweder mit contritio existimata oder auch zwar wissentlich nur mit Attrition, aber aufrichtig nach wahrer Buße strebend, „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu erlangen durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten“, zum Sakrament hinzutritt. Ist es nun möglich, daß „in der Beicht selbst“ die Attrition eines solchen Poenitenten zur Kontrition erhoben und demselben die Gnade der Rechtfertigung geschenkt werde, so erhebt sich, da Alexander mit dem Worte „Beicht“ Sündenbekenntnis und Absolution vereint bezeichnet, die Frage, ob eine solche Wirkung dem Sündenbekenntnis, der Beicht im engeren Sinne, oder der Absolution, oder aber beiden Teilen zuzuschreiben sei.

Daß Alexander diese Erhebung der Attrition zur Kontrition unter Umständen der Beicht im engeren Sinne zuschreibt, kann nicht bezweifelt werden. Er erklärt seine Lehre, daß die Beicht auch „zum Erlaß der Schuld“ dienen könne, mit den Worten: „Bisweilen wird nämlich der Sünder vor der Beicht nicht kon-

[1]) IV. q. 77. m. 4. a. 1. (q. 18. m. 4. a. 4. § 1.)

daß diese Definition nicht auf jeden noch so geringen Schmerz Anwendung finden kann. Denn ein geringer Schmerz bringt den Vorsatz zu beichten und genugzuthun nicht aus sich hervor". Welcher Schmerz nun im einzelnen Fall zur Information genüge, ist nur Gott bekannt, da auch dann, wenn der Poenitent seinen Reueschmerz für hinreichend hält, es noch zweifelhaft ist, ob derselbe auch objektiv den Anforderungen einer wahren Reue entspreche [1]). Doch läßt sich allgemein sagen, daß der Kontritionsschmerz größer sein müsse als der Schmerz über irgend welches zeitliche Übel, so daß kein Beweggrund imstande ist, den festen Entschluß des Poenitenten, die Sünde in Zukunft zu meiden, aufzuheben. So ist also in einem gewissen relativen, nicht aber in absolutem Sinne zur Kontrition ein „dolor maximus" erfordert [2]).

Als Motive der Kontrition giebt Alexander an Furcht, Hoffnung und Liebe [3]). Während Furcht und Hoffnung während des Attritionsprozesses als Hauptmotive zur Entwicklung der noch nicht vollendeten Reue thätig sind, erfolgt der Abschluß des psychologischen Entwicklungsprozesses der wahren Reue nur mit dem Entstehen der selbstlosen Liebe. Solange diese fehlt, bereut der Sünder die Sünde nur deshalb, weil sie die für ihn verderbliche Strafe nach sich zieht. Erst dann richtet sich seine Reue auch gegen die Sünde selbst und gegen die Sündenstrafe, sofern sie ihn in der Ewigkeit von Gott trennt, wenn seine Liebe sich auf Gott selbst richtet und in einem gewissen, wenn auch noch beschränkten Sinne als selbstlos gelten kann. Giebt so die Liebe als psychologisches Motiv der Reue ihre natürliche Vollendung und Form, den spezifischen Charakter der Kontrition als einer nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv wahren Reue: so ist sie zugleich Ursache der übernatürlichen Formierung der Reue durch die eingegossene Liebe, die Charitas, die Gnade. Denn ein wahres Mißfallen an der Sünde, Abwendung von ihr und Hinwendung zu Gott, ist undenkbar ohne übernatürliche Erhebung der Seele und ihrer Reue durch die Gnade [4]), welche in dem-

---

[1]) IV. q. 68. m. 1. a. 3. (q. 17. m. 2. a. 1. § 3.)

[2]) IV. q. 68. m. 1. a. 5. (q. 17. m. 2. a. 1. § 5.)

[3]) IV. q. 67. m. 3. (q. 17. m. 1. a. 3.) — q. 68. m. 2. a. 1. — ibid. a. 2. (q. 17. m. 2. a. 2. § 1. — ibid. § 2.)

[4]) IV. (q. 13 m. 1.) „Ad hoc autem quod poenitentia sit accepta Deo, requiritur aversio a peccato et conversio ad Deum cum voluntate puniendi commissum: ut offensioni aversionis respondeat conversio, et delectationi vo-

selben Augenblick Seele und Reue Gott wohlgefällig macht [1]). Ist so die Liebe (welche Alexander gewöhnlich schlechthin „caritas" nennt) in zweifachem Sinne Ursache der Kontrition in ihrem spezifischen Sein: so hat sie auch als Hauptmotiv derselben zu gelten. Je nach ihrer Intensität bemißt sich daher auch der höhere oder geringere Vollkommenheitsgrad der Kontrition [2]).

Entsprechend der Bedeutung dieser Motive für die Kontrition ist der Gegenstand des Kontritionsschmerzes näher zu bestimmen. Dieser Schmerz kann sich erstrecken sowohl auf die Sünde selbst als auch auf ihre Folge, die Sündenstrafe. Es genügt die Beziehung auf die Sündenfolge allein jedoch nicht. Denn die Beziehung auf die Sündenschuld ist für die Kontrition wesentlich und notwendig. Auf die Sündenstrafe richtet sie sich nur zufällig, sofern nämlich Sündenschuld und Sündenstrafe unzertrennlich miteinander verbunden sind [3]). Auch die Handlung, welcher die Sündenschuld entstammt, ist nicht an sich, sondern nur insofern sie eine Bosheit in sich schließt, Gegenstand des Kontritionsschmerzes [4]).

Hat somit die Kontrition als eine „durch die Liebe vollendete Reue" („caritate perfecta". Trid.) zu gelten, so ist sie doch keineswegs im strengen Sinne vollkommene Liebesreue. Auf ihrer untersten Stufe, im Augenblick der Rechtfertigung, genügt der geringste Schmerz, sofern er nur Kontritionsschmerz ist, der geringste Grad der Charitas, wie das geringste Maß der Gnade [5]). Sie geht noch aus dem timor initialis hervor [6]): die Liebe in dem erwähnten zweifachen Sinne hat zwar die Kraft, die Reue zu ihrer doppelten, natürlichen und übernatürlichen Form und Vollendung zu bringen, ist jedoch noch nicht imstande, Furcht und Hoffnung als fühlbare Motive in den psychischen Hintergrund zu

luntariae in peccato respondeat voluntas puniendi. Haec autem esse non possunt a voluntate simpliciter, sed potius necessarium est quod sit informata gratia gratumfaciente. Haec autem sunt proprie effectus gratiae, sc. aversio a peccato et conversio ad Deum et informatio liberi arbitrii ad voluntariam punitionem commissi, quibus anima gratificatur."

[1]) IV. q. 68. m. 2. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 2. § 1.)
[2]) IV. q. 68. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 1. § 1.)
[3]) IV. q. 69. m. 2. (q. 17. m. 3. a. 2.)
[4]) IV. q. 69. m. 3. (q. 17. m. 3. a. 2.)
[5]) IV. q. 68. m. 1. a. 3. (q. 17. m. 2. a. 1. § 3.)
[6]) IV. q. 74 m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.)

drängen. Dies vermag sie erst auf einer höheren Entwicklungsstufe der Kontrition. Da diese nämlich im Gerechtfertigten stets habituell vorhanden bleibt, sich gelegentlich in informierten und meritorischen Reueakten äußernd, so ist sie vom Augenblick der Rechtfertigung an der Vervollkommnung fähig, und zwar bezüglich ihrer fühlbaren „Glut" auf Grund der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade, bezüglich ihrer essentiellen Intensität dagegen nur auf Grund der von Gott freigebig vermehrten Charitas und Gnade [1]). So wird sie schließlich zur vollkommenen Liebesreue und geht dann aus dem timor filialis hervor [2]). Wie sie im momentanen Rechtfertigungsvorgang keiner Beschränkung auf einzelne Sünden fähig, sondern alle als Beleidigungen Gottes unter einem Gesichtspunkt betrachtend, Sündenschuld und ewige Sündenstrafe tilgte: so ist sie nach der geschehenen Rechtfertigung in ihrem gewissermaßen successiven Verlaufe einer solchen Beziehung auf einzelne Sünden fähig, und hier besteht ihre Bedeutung vorzüglich darin, daß sie die Überbleibsel der in der Rechtfertigung als solche getilgten ewigen Sündenstrafe, zeitliche Strafreste und die unfreiwillige Neigung des Gerechtfertigten zum Bösen, die „pronitas peccandi", allmählich hinwegschafft [3]).

II. Die Stellung der Reue im Sakrament der Busse.

Es ist unverkennbar, daß die Reuelehre, welche wir als die Alexanders kennen gelernt haben, der objektiven Kraft des Bußsakramentes nur einen ganz beschränkten Wirkungskreis läßt. Wollte auch Alexander den Satz, daß zum fruchtbaren Empfange des Bußsakramentes von seiten des Poenitenten eine wahre Reuegesinnung erforderlich sei, als verbürgt und unumstößlich gelten lassen, so war für ihn, da ihm mit dem Eintritt einer solchen Gesinnung die Rechtfertigung als notwendig gegeben galt, eine Mitteilung der gratia prima ex opere operato des aktuell empfangenen Sakramentes höchstens als Ausnahme annehmbar und auch diese Ausnahme nur dann erklärlich, wenn er, wie Wilhelm von Paris, dem sakramentalen Zeichen die Kraft zuschrieb, unter gewissen Bedingungen eine noch nicht objektiv wahre Reue zu einer objektiv wahren ex opere operato zu erheben. In der That

[1]) IV. q. 68. m. 1. a. 1. (q. 17. m. 2. a. 1. § 1.)
[2]) IV. q. 74. m. 4. (q. 17. m. 5. a. 4.)
[3]) IV. q. 68. m. 1. a. 2. (q. 17. m. 2. a. 1. § 2.)

liegt ihm jedoch diese Anschauung durchaus fern; sie scheint ihm gänzlich unbekannt zu sein. Es blieb ihm somit zur Erklärung der Rechtfertigung als einer Wirkung des sakramentalen opus operatum nur noch der von Albert dem Großen eingeschlagene Weg übrig [1]). Aber auch diesen Weg verschmäht er, indem er die Lehre, daß die Rechtfertigung als eine Wirkung des in der Kontrition notwendig eingeschlossenen Vorsatzes des Sakramentsempfanges zu betrachten sei, ausdrücklich und scharf zurückweist [2]). So entscheidet er sich denn für den Standpunkt des Lombarden.

Alexander führt aus: Die Gnade, zu deren Mitteilung das Sakrament der Buße bestimmt ist (res sacramenti), ist die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden. Wie aber die Sakramente des neuen Bundes die Gnade, welche sie bezeichnen, nicht immer schlechthin als causa effectiva, sondern oft nur als „causa secundum quid" bewirken: so ist auch im Sakrament der Buße das sakramentale Zeichen nicht causa effectiva der Gnade oder der Nachlassung der Sünden, sondern nur Ursache der Wirksamkeit der Gnade. Denn ein sinnliches Zeichen vermag nicht die Gnade selbst zu verursachen, sondern nur ihrer Wirksamkeit den Boden zu bereiten, im Poenitenten die zum Empfang der Rechtfertigungsgnade erforderliche Disposition zu bewirken. So ist das sakramentale Zeichen in weiterem Sinne Ursache der Gnade, sofern nämlich diese nur auf Grund des sakramentalen Zeichens „rücksichtlich ihrer Wirkung im Poenitenten ist" m. a. W. ihre Wirksamkeit im Poenitenten entfalten kann. [3]).

[1]) Vgl. S. 17 f.

[2]) IV. q. 80. m. 1. (q. 21. m. 1.)

[3]) IV. q. 60. m. 1. a. 2. (q. 14. m. 2. a. 1. § 2.) „Remissio peccati est res huius sacramenti. Sed intelligendum est quod sacramentum exterius sive signum in sacramento novae legis non dicitur semper efficere quod figurat, quia sit causa effectiva rei signatae simpliciter, sed quandoque quia est causa secundum quid. Verbi gratia species panis in sacramento altaris virtute verborum est sacramentum corporis Christi quod contraxit de virgine, nec tamen efficit illud simpliciter, sed quodammodo quantum ad esse sub specie tali. Similiter dico in proposito, quod signum sacramentale in hoc sacramento non est causa effectiva gratiae sive remissionis peccatorum simpliciter, sed ipsa prima potentia, sed secundum quid, quia est causa efficaciae gratiae in poenitente. Nisi enim esset signum sacramentale in hoc sacramento non esset gratia remissionis peccati in poenitente quantum ad efficaciam quam habet concurrente signo."

„Ad illud quod obiicitur quod sacramentum sive signum sacramentale

Worin besteht nun das sakramentale Zeichen, welches in diesem Sinne als Ursache der Rechtfertigungsgnade zu betrachten ist? Alexanders Antwort lautet kurz: Lediglich in der Kontrition; unter Umständen jedoch auch in der Beicht (dem Sündenbekenntnis und der Absolution) und der Satisfaktion, sofern nämlich diese die Kontrition im Poenitenten hervorzurufen imstande sind.

Man kann, so erklärt er, das Bußsakrament in zweifacher Weise ins Auge fassen. Es giebt nämlich eine zweifache Buße; eine, welche allein in der Kontrition besteht, und eine andere, welche Kontrition, Beicht und Genugthuung umfaßt. Jede dieser beiden Arten der Buße ist ein Sakrament, doch nur die letztere ist ein Sakrament der Kirche. — Faßt man nun als Sakrament der Buße in der ersteren Art und Weise als allein in der Kontrition bestehend (contritio: res et sacramentum), so ist die sakramentale Gnade (res sacramenti) die Nachlassung der Sünden bezüglich der Schuld und der Strafe, sakramentales Zeichen (sacramentum tantum) dagegen der Kontritionsschmerz. Faßt man es aber als Sakrament der Kirche im strengen Sinne, so hat es eine doppelte res sacramenti, nämlich die Nachlassung der Sünden und die Kontrition. Die Nachlassung der Sünden ist dann lediglich res (res tantum), die Kontrition dagegen sowohl res als auch sakramentales Zeichen (insofern sie nämlich durch das Sakrament der Kirche im gewissen Sinne bewirkt wird und selbst wieder die res tantum dieses Sakramentes, die Nachlassung der Sünden, bewirkt). Bezüglich jener res sacramenti, welche nur res sacramenti ist, d. i. der Nachlassung der Sünden, ist das Bußsakrament der Kirche Zeichen und Ursache, und zwar bezüglich der Sündenschuld wie der Sündenstrafe. Denn die Kontrition ist Ursache der Tilgung der Sündenschuld und Sündenstrafe (der Umwandlung der ewigen Sündenstrafe in zeitliche); die Beicht verbunden mit der Unterwerfung unter das richterliche Urteil des Priesters sowie die Satisfaktion sind Zeichen der Nachlassung der Sünden und Ursache eines teilweisen Erlasses der (zeitlichen) Strafe. Es ist jedoch auch der Fall möglich, daß der Poenitent nach gewissenhafter Vorbereitung mit bloßer Attrition zur Beicht kommt. In

est sensibile, nihil autem sensibile est effectivum gratiae etc. dicendum, quod revera sensibile non est effectivum gratiae simpliciter sive remissionis peccati, sed est quodammodo causa efficaciae gratiae in susceptibili sive remissionis peccati."

diesem Falle kann Beicht und Satisfaktion nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache des Schuld- und Straferlasses sein [1]). Wie in diesem letzteren Falle der kausale Einfluß der Beicht und Satisfaktion auf den Erlaß der Sündenschuld und Sündenstrafe zu denken sei, zeigt die Lehre Alexanders über die Bedeutung dieser Teile im gesamten Organismus des Sakramentes. In einem solchen Falle nämlich kann durch Beicht und Satisfaktion im Poenitenten Kontrition hervorgerufen werden, welche letztere dann die Rechtfertigung zur Folge hat.

Das Bußsakrament der Kirche verdankt somit seine sündentilgende Kraft einzig und allein der Kontrition. So ist es ver-

[1]) IV. q. 60. m. 1. a. 3. (q. 14. m. 3. a 1. § 2.) „Duplex est poenitentia. Quaedam quae solummodo consistit in contritione, altera quae consistit in contritione, confessione, satisfactione, et utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Ut est enim sacramentum ecclesiae excepta contritione requiruntur ex parte suscipientis confessio et subjectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae, ex parte sacerdotis et absolutio et iniunctio satisfactionis. Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio peccati quantum ad culpam et quantum ad commutationem poenae aeternae in temporalem. Sacramentum vero huius rei est dolor informatus gratia (wohl richtig anstatt „informans gratiam" der Ausgabe Nürnberg 1482) . . . Consequenter dico secundum quod poenitentia est sacramentum ecclesiae, illius duplex est res, scilicet remissio peccati et contritio. Remissio peccati est res tantum; contritio res et sacramentum. Quantum igitur ad rem sacramenti quae est res tantum, sacramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio est enim signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam, poenam dico infinitam quoad infinitatem illius commutandae in finitam. Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa quantum ad poenam aliquam. Confessio enim ratione erubescentiae est magna pars poenitentiae. Similiter satisfactio poenitentiae iniunctae est signum et causa remissionis peccati quantum ad poenam, et signum tantum deletionis quantum ad culpam. Sic igitur poenitentia exterior scilicet confessio et satisfactio sive susceptio poenitentiae iniunctae (wohl richtig anstatt „sine susceptione p. i." d. A.) sunt signum remissionis quantum ad culpam et causa quantum ad poenam, et hoc dico contritione praecedente confessionem. Si autem poenitens, praeparatus quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus: dico quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit."

wesentliche Vermehrung der Kontrition jedoch Werk der Gnade [1]. — Jn den Kontritionsakten des Gerechtfertigten findet die im Augenblick der Rechtfertigung vollendete Disposition desselben, die verschiedenen Sünden nach ihrer Eigenart mit verschiedener Intensität zu bereuen, ihre aktuelle Bethätigung. Als ihre Frucht ergiebt sich die Tilgung zeitlicher Strafreste [2].

II. Die Stellung der Reue im Sakrament der Busse.

Die Kontrition ist nicht nur ein Akt der Tugend der Buße, sondern auch, nicht zwar sofern sie nach vorausgegangener Rechtfertigung satisfaktorischen Wert hat, aber doch sofern sie im ersten Augenblick ihres Entstehens die Sündenschuld tilgt [3], pars integralis des Sakramentes der Buße [4].

Nur auf die Kontrition in diesem Sinne ist die sündentilgende Kraft des Bußsakramentes zurückzuführen. — Man kann das Sakrament der Buße betrachten, sofern es mit Gott und sofern es nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche versöhnt. Sofern es mit Gott versöhnt, ist als res sacramenti anzusehen die Nachlassung der Sünden, als signum die äußerlich sich kundgebende Erniedrigung des Sünders, als res et signum die innere Bußgesinnung desselben, und zwar ist jenes äußere signum nicht Ursache der res sacramenti, sondern geht vielmehr als Folge aus ihr hervor. Sofern das Sakrament der Buße dagegen auch mit der Kirche versöhnt, ist es Zeichen und Ursache (der Versöhnung mit der Kirche). Die Kausalität kommt hier seinem formalen Teil, der Absolution, zu, während der materiale Teil, die in Kontrition, Beicht und Genugthuung sich offenbarende Erniedrigung des Sünders, lediglich Zeichen ist. Beide Teile, der formale und materiale, zusammengenommen, bezeichnen außerdem die innere Bußgesinnung, sofern durch diese der Erlaß der Sündenschuld und Sündenstrafe geschieht, und zwar ist hier das äußere sakramentale Zeichen bezüglich des Erlasses der Sündenschuld lediglich Zeichen, bezüglich des Erlasses der Sündenstrafe gewissermaßen auch Ursache.

So stellt sich als res des Bußsakramentes in seiner erwähnten zweifachen Bedeutung dar die vollständige Nachlassung der Sünden, als signum die äußere Buße in der kirchlichen Form, welche die

[1] Ibid. a. 4. q. 1. — [2] Ibid. q. 2. — [3] Ibid. a. 3. q. 2.
[4] IV. Sent. d. 16. p 1. dub. I.

äußere Erniedrigung des Sünders und die priesterliche Absolution einschließt, als res et signum die innere Bußgesinnung [1]).

In diesen Ausführungen des hl. Bonaventura ist unschwer die entsprechende Lehre Alexanders [2]) in ihren wesentlichen Zügen wiederzuerkennen. Die Gnade, zu deren Vermittlung das Sakrament der Buße bestimmt ist, wird bezeichnet als „die vollständige Nachlassung der Sünden", welche letztere sowohl die Tilgung der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe, als auch der nach dieser Tilgung noch restierenden zeitlichen Sündenfolgen, der zeitlichen Sündenstrafe und des äußerlich noch bestehenden Zerfalles des Poenitenten mit der Kirche. Die Tilgung der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe ist lediglich der inneren Bußgesinnung (Kontrition) als Wirkung zuzuschreiben; dem äußeren, sakramentalen Zeichen, der äußeren Buße in der kirchlichen Form, kommt nur eine teilweise Tilgung zeitlicher Strafe und die Wiederversöhnung des Poenitenten mit der Kirche zu [3]).

---

[1]) IV. Sent. d. 22. a. 2. q. 2. „Dicendum quod sicut in iudicando de institutione oportet judicium variari de poenitentia secundum quod est Sacramentum reconcilians Deo, et secundum quod reconciliat non solum Deo, sed etiam Ecclesiae sic et in proposito. Secundum namque quod est Sacramentum reconcilians Deo, pro re habet peccati remissionem; pro signo habet exteriorem humiliationem sive in habitu, sive in verbo; pro re et signo interiorem poenitudinem. Nec oportet, quod primum (sc. signum) sit causa medii, sed potius e converso, et hoc, quia est ex naturali dictamine; et ideo procedit exterius ab interiore, non exterius facit id quod interius est. — Sed inquantum est Sacramentum Ecclesiae, institutionem habens, sic habet rationem causae et signi, sicut alia Sacramenta; et ratio causalitatis residet penes id quod formale est, ratio vero signi penes id quod materiale est. Materiale autem in hoc Sacramento est humiliatio poenitentis sive quantum ad actum contritionis sive quantum ad verbum accusationis, sive quantum ad poenam satisfactionis; formale vero est absolutio sacerdotis. Haec duo simul iuncta significant poenitentiam interiorem, secundum quod per ipsam est remissio culpae perfecta quantum ad poenam et quantum ad culpam; et quantum ad remissionem peccati quantum ad culpam habet rationem signi exterius Sacramentum, quantum ad remissionem poenae habet quodam modo rationem causae.

Et sic patet quid in hoc Sacramento sit res, scilicet peccati remissio perfecta; et quid signum, scilicet exterior poenitentia secundum ecclesiasticam formam, in qua est humiliatio et absolutio; res et signum est interior poenitudo."

[2]) Vgl. S. 42 ff.

[3]) Die wenigstens als möglich denkbare Tilgung auch des letzten Restteiles der zeitlichen Sündenstrafe durch die Satisfaktion, welche die Gesamtwirkung des Sakramentes abschließen würde, erwähnt Bonaventura unseres Wissens nicht ausdrücklich.

ständlich, wenn Alexander die Kontrition an sich schon zwar nicht als kirchliches, aber als naturrechtliches Sakrament bezeichnet.

Die Lehre Alexanders über die Beicht und Absolution im besonderen ist in ihren wesentlichen Zügen folgende:

Die mündliche Beicht ist eine Institution des neuen Bundes. Nach ihrem zweifachen Zwecke, der Enthüllung der Sünden und der Versöhnung des Sünders mit Gott und der Kirche, entspricht sie ganz dem Charakter dieses Bundes, des Gesetzes der Wahrheit und der Gnade. Lag im alten Bunde nun zwar keine Verpflichtung zu einer mündlichen Beicht vor, so hat doch die Schlüsselgewalt des neutestamentlichen Priesters ihre typische Vorbildung gefunden in der Gewalt der Priester des alten Testamentes, die Aussätzigen von den Reinen, das Profane von dem Heiligen zu scheiden [1]). Die Einsetzung der Beicht ist in einem gewissen Sinne auf Christus selbst zurückzuführen. In der Beicht verhalten sich nämlich das Sündenbekenntnis oder die Beicht in engerem Sinne und die Absolution zu einander wie Materie und Form. Das Sündenbekenntnis als das Materiale setzte Christus nur „insinuative" ein, indem er den Aposteln die formelle und promulgative Institution überließ; die Absolution dagegen als das Formale, „in welcher die Kraft des Sakramentes liegt", setzte er formell und komplet ein durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an den hl. Petrus und die übrigen Apostel [2]).

Für den nach der Taufe in schwere Sünden gefallenen Christen ist die Beicht zur Rechtfertigung durchaus erforderlich, und zwar aus einem dreifachen Grunde. Sie ist erforderlich „necessitate praecepti", denn sowohl Christus als auch die Kirche haben sie vorgeschrieben. Sie ist ferner erforderlich „necessitate reconciliationis ecclesiae". Hier handelt es sich jedoch nur um eine necessitas congruentiae, welche darauf beruht, daß der Sünder durch seine Sünde den mystischen Leib Christi, die Kirche, verletzt hat; denn „gegen die Kirche vergeht sich, wer ein Glied dieses Leibes befleckt". Zwar ist nun innerlich mit der in der Kontrition geschehenen Versöhnung des Sünders mit Gott auch seine Versöhnung mit der Kirche gegeben. Doch erscheint es

---

[1]) IV. q. 76. m. 3. a. 1. (q. 18. m. 3. a. 1.)

[2]) Matth. XVI. 19. Joa. XX. 23. — IV. q. 76. m. 3. a. 2. (q. 18. m. 3. a. 2.) Vgl. S. 58.

passend, daß er durch seine Beicht diese bereits geschehene doppelte Versöhnung auch äußerlich an den Tag lege. In diesem Sinne wird er, wie durch die Kontrition mit Gott, so durch die Beicht mit der Kirche versöhnt. Endlich ist die Beicht erforderlich „necessitate utilitatis“. Denn in ihr erhält der Poenitent Belehrung in der Angelegenheit seines Heiles; durch sie leistet er Gott Genugthuung; sie dient ihm zur Beruhigung über die Nachlassung seiner Sünden; er erwirbt sich durch sie eine Verminderung der zeitlichen Sündenstrafen, das fürbittende Gebet seines Beichtvaters, die Vermehrung der in der Kontrition bereits empfangenen Gnade und bisweilen auch die Gnade der Kontrition selbst; er findet in ihr ein Schutzmittel gegen den Rückfall in die Sünde und eine passende Gelegenheit zu einer besonderen Verherrlichung Gottes [1]).

Somit fällt die Beicht der Regel nach in das Gebiet der Kontrition, setzt also die Rechtfertigung als bereits geschehen voraus. Doch läßt diese Regel Ausnahmen zu. Dementsprechend stellt Alexander für die zum Empfang des Sakramentes von seiten des Poenitenten erforderliche Disposition folgende Regeln auf:

1. Soll die Beicht satisfaktorischen und meritorischen Wert haben, so muß die Kontrition und die Rechtfertigung ihr bereits vorausgegangen sein. Denn alles, was zur genugthuenden Buße gehört, muß als solches ex caritate vel in caritate geschehen.

2. Zu einer gültigen Beicht, d. h. zu einer Beicht, durch welche der Poenitent sowohl Gott als auch der Kirche gegenüber seiner Pflicht genügt, ist nicht immer Kontrition als Disposition erforderlich. Denn es liegt nicht in unserer Macht, die Charitas zu besitzen, da nur Gott die aktive Gewalt hat, die Charitas zu verleihen, während wir uns nur soweit auf die Charitas vorbereiten können, daß wir auf Grund dieser Vorbereitung die Spendung der Charitas von seiten Gottes annehmen dürfen. Der Besitz der Charitas hängt somit in ähnlicher Weise von uns selbst ab, wie die Erleuchtung eines Hauses von demjenigen, in dessen Gewalt es liegt, die Fenster dem eindringenden Lichte zu öffnen. Aus dieser Thatsache ergiebt sich nun die praktische Folgerung, daß ein Poenitent, der das Seinige zur Erlangung der Charitas gethan hat, nach abgelegter Beicht im Gewissen beruhigt sein darf. Selbst in dem Falle nämlich, daß er bzl. der Vollkommen-

---

[1]) IV. q. 76. m. 2. a. 1. (q. 18. m. 2. a. 1.)

heit seiner Disposition sich geirrt hätte und mit bloßer Attrition, die er für Kontrition hielt, zur Beicht gekommen wäre, würde er Gott und der Kirche gegenüber seiner Beichtpflicht genügt haben und seine Beicht nicht zu wiederholen brauchen, es sei denn, daß er später irgendwie über die ungenügende Beschaffenheit seiner Disposition sicher würde.

3. Der kirchlichen Vorschrift genügt dagegen der Poenitent auch dann, wenn er wissentlich mit bloßer Attrition beichtet, und er begeht keine Todsünde, wenn er in einem solchen Zustande in der Absicht, dem kirchlichen Gebote zu gehorchen, zur Beichte kommt. Es ist sogar denkbar, daß er in einem solchen Falle sich gar keiner Sünde schuldig macht. Wenn er nämlich das Sakrament empfängt „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu finden durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", so sündigt er nicht.

4. Wenn der Sünder jedoch zum Empfange des Sakramentes hinzutritt mit dem bewußten und ausdrücklichen Vorsatz, in der Sünde zu beharren, also im Zustande völliger Unbußfertigkeit, und sich nichtsdestoweniger die priesterliche Absolution erteilen läßt, so sündigt er, weil er vorsätzlich die priesterliche Absolution irritiert und nicht gewillt ist, das, wozu er sich verpflichtet, zu erfüllen [1]).

Es ergiebt sich also, daß auch die extra caritatem, im Stande der Ungnade, jedoch in bußfertiger Gesinnung, abgelegte Beichte nicht ohne Nutzen ist, weil durch dieselbe eine Verletzung des kirchlichen Beichtgebotes verhütet wird. Alexander hält sogar die Beicht extra caritatem unter Umständen für pflichtmäßig. Bezüglich der Erfüllung der Beichtpflicht seitens eines nicht kontriten Todsünders weist er zwei extreme Ansichten ab. Die eine lehrt, der Todsünder könne in jedem Falle, ohne sich von neuem zu versündigen, seine Beicht bis zur österlichen Zeit aufschieben; denn die Beicht sei zur Nachlassung der Sünden nicht erforderlich, da diese durch die Kontrition geschehe und die Beichtpflicht allein auf dem Kirchengebote beruhe. Die andere geht dahin, daß der Todsünder zur Beicht verpflichtet sei, sobald sich ihm eine günstige Gelegenheit, zu beichten, biete. Alexander hält die erstere Ansicht für gefährlich, die letztere für zu streng, und trägt als seine eigene eine vermittelnde Lehre vor:

---

[1]) IV. q. 77. m. 5. a. 7. (q. 18. m. 4. a. 4. § 7.)

Wer nur läßliche Sünden begangen hat und daher nur durch die kirchliche Vorschrift zur Beicht vsrpflichtet ist, kann dieselbe in jedem Falle bis zur Osterzeit aufschieben. Der Todsünder dagegen ist bei sich darbietender günstiger Gelegenheit nur dann zu sofortiger Beicht verpflichtet, wenn er voraussichtlich später keine solche Gelegenheit mehr finden wird, oder aber durch sein Gewissen so nachdrücklich zu sofortiger Beicht ermahnt wird, daß er dieselbe ohne Verachtung des Sakraments nicht länger mehr aufschieben kann. In allen anderen Fällen liegt auch für ihn in dem Aufschub der Beicht bis zur Osterzeit keine neue Sünde und genügt er seiner Pflicht durch den bloßen Vorsatz des Sakramentsempfanges [1]).

Ist also die Beicht eines nicht oder noch nicht kontriten Todsünders nicht zwecklos, so ist doch in der Regel nur die Beicht ex caritate vel in caritate fruchtbar. Es kann jedoch auch die Beicht, wenn sie extra caritatem geschieht, fruchtbar sein. Denn die Beicht dient ja unter anderen auch „zum Erlaß der Schuld', und „bisweilen wird in der Beicht selbst dem Poenitenten die Gnade der Kontrition verliehen". Offenbar denkt Alexander hierbei an einen Poenitenten, der entweder mit contritio existimata oder auch zwar wissentlich nur mit Attrition, aber aufrichtig nach wahrer Buße strebend, „um der Kirche zu gehorchen und die Gnade zu erlangen durch die Absolution des Priesters mit dem Willen, die auferlegte Buße zu verrichten", zum Sakrament hinzutritt. Ist es nun möglich, daß „in der Beicht selbst" die Attrition eines solchen Poenitenten zur Kontrition erhoben und demselben die Gnade der Rechtfertigung geschenkt werde, so erhebt sich, da Alexander mit dem Worte „Beicht" Sündenbekenntnis und Absolution vereint bezeichnet, die Frage, ob eine solche Wirkung dem Sündenbekenntnis, der Beicht im engeren Sinne, oder der Absolution, oder aber beiden Teilen zuzuschreiben sei.

Daß Alexander diese Erhebung der Attrition zur Kontrition unter Umständen der Beicht im engeren Sinne zuschreibt, kann nicht bezweifelt werden. Er erklärt seine Lehre, daß die Beicht auch „zum Erlaß der Schuld" dienen könne, mit den Worten: „Bisweilen wird nämlich der Sünder vor der Beicht nicht kon-

---

[1]) IV. q. 77. m. 4. a. 1. (q. 18. m. 4. a. 4. § 1.)

Gegenüber dem dreifachen Hindernis, das aus der Sünde erwachsend dem Sünder eine Erreichung seines ewigen Zieles unmöglich macht, ist ein dreifacher Schlüssel zu unterscheiden. Die clavis auctoritatis, welche nur Gott zusteht, entfernt das Hindernis der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe; die clavis excellentiae, das alleinige Eigentum Christi, des Erlösers, entfernt die Schuld der (adaequaten) Genugthuung für die Sünde; die clavis ministerii endlich, welche von der clavis auctoritatis durch Vermittelung der clavis excellentia absteigt, richtet sich gegen das „debitum peccati dimissi", d. h. die nach Erlaß der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe noch übrig gebliebene zeitliche Sündenstrafe. Die Gewalt dieses letzteren Schlüssels besitzt „derjenige, welcher die Strafe für die Sünde zu taxieren vermag, und ein solcher ist der Minister Christi, nicht nur Christus, und jene Gewalt ist den Menschen mitgeteilt" [1]). Der letztere Schlüssel fällt demnach mit der clavis potestatis zusammen. Er ist den Priestern verliehen zum Lösen und Binden (von schwererer zu leichterer Strafe) und zum Öffnen und Schließen (des Himmels), vornehmlich jedoch zum Lösen und Öffnen und nur deshalb auch zum Binden und Schließen [2]).

Die priesterliche Schlüsselgewalt erstreckt sich demnach nicht im eigentlichen Sinne auf die Sündenschuld. Auch die Ansicht Alberts, daß die Schlüsselgewalt in dem mit der Kontrition notwendig verbundenen Vorsatz des Sakramentsempfanges zur Tilgung der Sündenschuld wirksam sei, hält Bonaventura für irrig und erklärt seine eigene Meinung mit den Worten Alexanders: Der Priester ist im Bußgerichte Mund des Sünders bei Gott und „dadurch daß er das Kostbare vom Wertlosen sondert", Mund Gottes bei den Menschen. Er steigt für den Sünder zu Gott empor und an Gottes statt wieder herab zu den Sündern, in ersterer Beziehung als tiefer Stehender und Bittender, in letzterer Beziehung dagegen als höher Stehender und Richtender. In ersterer Beziehung kann er von Gottes die Gnade erlangen und ist dazu besonders geeignet; in letzterer Beziehung kann er den Sünder wieder mit der Kirche versöhnen. Zum Zeichen dessen geht die deprekative Absolution der indikativen voraus; „die Deprekation erlangt die Gnade, die Absolution aber setzt dieselbe voraus. Niemals würde nämlich

---

[1]) Ibid. a. 1. q. 1. Ibid. p. 1. dub. 2.

[2]) Ibid. a. 1. q 2.

der Priester jemand absolvieren, von dem er nicht voraussetzte, daß er bereits von Gott absolviert sei". So kann sich, „per modum deprecantis und impetrantis" die Schlüsselgewalt auf die Sündenschuld erstrecken, keineswegs jedoch „per modum impertientis". Im eigentlichen Sinne also erstreckt sich die Schlüsselgewalt nicht auf die Sündenschuld, und wenn die hl. Schrift den Aposteln und deren Nachfolgern die Gewalt, die Sünden zu erlassen, zuschreibt, so muß sie entweder von einer bloßen Erklärung des bereits geschehenen Erlasses der Sündenschuld oder von einem Erlaß der Sündenstrafe zu verstehen sein [1]).

In der That hält der hl. Bonaventura die Erklärung der betreffenden Schriftstellen in diesem zweifachen Sinne für allein berechtigt. Denn rücksichtlich der Schuld absolviert nach seiner Darstellung der neutestamentliche Priester ebenso wie der Priester des alten Bundes nur „ostendendo", durch bloße Erklärung. Rücksichtlich der Sündenstrafe hingegen absolviert er zwar auch in gewissem Sinne „ostendendo", jedoch „non solum manifestando, sed etiam perficiendo et exhibendo". Er läßt nämlich durch seine Absolution dem bereits in der Kontrition Gerechtfertigten einen Teil der zeitlichen Strafen nach. Mit dem Erlaß der Schuld erläßt Gott zwar zugleich die ewige Strafe, verpflichtet jedoch den Gerechtfertigten zu einer gewissen, nur ihm (Gott) bekannten zeitlichen Strafe. Die Obliegenheit des Priesters ist es nun, die Größe dieser Strafe zu taxieren, und er vermag, je nach der Schwere der Sünden des Poenitenten, einen Teil dieser Strafen so nachzulassen, daß Gott für denselben keine Genugthuung mehr fordert, gleichviel ob es Strafen des Reinigungsortes oder Strafen anderer Art sind. Der nicht nachgelassene Rest der Sündenstrafen erfordert dann noch vom Poenitenten freiwillige Genugthuung oder aber er wird im Reinigungsorte abzubüßen sein [2]).

So residiert allerdings in gewissem Sinne auch nach Bonaventura die Kraft des Bußsakramentes in der Absolution [3]), und zwar in dem indikativen Teil derselben [4]). Nur die indikative Ab-

---

[1]) Ibid a. 2. q. 1.

[2]) IV. Sent. d. 18. p. 1. a. 2. q. 2 Ibid. p. 1. dub. 4.

[3]) IV. Sent. d. 17. p. 2. a. 1. q. 3. „Non data est virtus sacramenti ipsi confessioni, sed absolutioni."

[4]) Daß Bonaventura diese Wirkungen der indikativen Absolution zuschreibt, kann nach IV. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. nicht zweifelhaft sein.

solution bringt ex opere operato eine Wirkung hervor, die Versöhnung des Poenitenten mit der Kirche und einen teilweisen Erlaß zeitlicher Sündenstrafe. In dieser Wirkung liegt dann auch in erster Linie der Vorzug der sakramentalen, priesterlichen Absolution vor der nicht sakramentalen laikalen begründet [1]).

[1]) IV. Sent. d. 17. p. 3. dub. 1. — Der von den Herausgebern der Werke des hl. Bonaventura (Quaracchi 1882 ff. Sent. d. 18. p. 1. a. 2 q 1., Scholion) versuchte Nachweis, daß die Lehre des Heiligen über die priesterliche Absolutionsgewalt mit der tridentinischen übereinstimme, darf wohl als mißlungen bezeichnet werden. Der l. c. sub I. gegebene Beweis basiert auf der irrigen Voraussetzung, daß Alexander mit Hugo von St. Victor einer Meinung sei. Sub II. primo ist wohl übersehen, daß Bonaventura sehr wohl eine Erhebung der Attrition zur Kontrition ex opere operantis, durch die Beicht und den deprekativen Teil der Absolution, nicht aber eine solche Erhebung ex opere operato der indikativen Absolution für möglich hält. Sub II. secundo ist zwar der Nachweis erbracht, daß Bonaventura zwischen der Wirkung des Bußsakramentes (das die Kontrition einschließt) und der Schlüsselgewalt, nicht aber, daß er zwischen der Wirkung der Absolution und der Schlüsselgewalt einen Unterschied statuiere; ferner, daß er wohl dem Sakramente der Buße, nicht aber, daß er der Absolution die Nachlassung der Sündenschuld zuschreibe. Wenn die Herausgeber dann weiter glauben, es handle sich in den Erörterungen Alexanders und Bonaventuras um die potestas clavium in se, nicht aber in ihrer Vereinigung mit der virtus divina betrachtet, so vergessen sie, daß beide Autoren, nachdem sie eine Wirkung ex opere operato der Schlüsselgewalt auf die Sündenschuld und ewige Sündenstrafe geleugnet, ebenderselben Schlüsselgewalt die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen ex opere operato zuschreiben, welche letztere Wirkung der Schlüsselgewalt in se betrachtet nicht zukommen dürfte. Vgl. Buchberger l c. S 51 ff.

Aus Äußerungen wie IV. Sent. d. 18. p. 1. a. 1. q 1. und ibid. p 1. dub. 2. zu schließen, daß Bonaventura, wie er wohl „auch der Menschheit Christi eine abgeleitete Macht, die Sünde selbst zu erlassen", zuerkenne, ebensowenig „mit der Einschränkung der priesterlichen Schlüsselgewalt . . . eine stellvertretende Lossprechung von der Sünde bestreiten" wolle (vgl. Mausbach l. c. S. 63.), dürfte gegenüber den Ausführungen IV. Sent. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. u. 2. und ib. d 22. a. 2. q. 2. um so weniger angängig sein, als nach IV. Sent. d. 5. a. 3. q. 2. Christus als Mensch wohl dispositive sive per modum meriti (d. i. durch die clavis excellentiae), nicht aber effective die Sünde zu erlassen vermag: „Ideo ampliori modo nobilitatis attribuitur Christo, etiam secundum quod homo, potestas dimittendi peccata quam aliis; non quod ipse deleat culpam . . . quia . . . talis deletio fit per gratiae infusionem et creationem, et iste est actus potentiae infinitae; creatura autem potentiae infinitae non est capax, nec per potentiam finitam potest continuari potentiae agentis actu infinito; et ideo nullo modo nec unitae nec non unitae creaturae alicui convenit potestas baptizandi interius sive remittendi peccata effective, sed solum dispositive, et hoc competit merito Christi; vel tantum formaliter, et hoc competit gratiae, quam impetrat Christus."

Die Busslehre des hl. Thomas und des Richard von Mediavilla.

Wie sich aus den vorhergehenden Erörterungen ergeben hat, ist in der Bußlehre Alexanders und Bonaventuras nicht gerade ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der des Lombarden zu verzeichnen. Dennoch zeigt dieselbe unzweifelhaft die Keime zu der weiteren Entwicklung, welche die scholastische Bußlehre aufweist. Eine unerläßliche Bedingung für diese Entwicklung war die zweifache Erkenntnis, daß einmal das äußere, sakramentale Zeichen in gewissem Sinne auch causa efficiens der übernatürlichen Gnade sein könne, und daß ferner mit dem Eintritt einer wahren Reuegesinnung nicht auch schon notwendig die Rechtfertigung des Poenitenten vor dem aktuellen Empfange des Bußsakramentes verbunden sei. Schaffte erst die letztere Erkenntnis eigentlich Raum für die objektive Wirksamkeit des Sakramentes im vollen Sinne, für eine Erteilung der gratia prima ex opere operato des sakramentalen Zeichens, so hatte jene erstere die nähere Erklärung der Art und Weise dieser Wirksamkeit zu geben. Insofern weist in der Bußlehre der beiden großen Franziskaner auf diese Entwicklung hin zunächst die scharfe Betonung der selbständigen Gewalt des Priesters über die zeitliche Sündenstrafe und des Erlasses eines Teiles derselben ex opere operato der Absolution. In dieser

---

Fügen wir zu dieser Stelle noch IV. d. 18. p. 1. a. 2. q. 2. ad 4. opp.: „Ad illud quod obiicitur de Sacramento baptismi, dicendum quod baptismus delet culpam per gratiam, sed illius non est causa efficiens . . ., sed virtus divina. Et baptismus dicitur peccata remittere ratione rei interioris quam solus Deus infundit; similiter et poenitentiae sacramentum,“ so könnte es allerdings auffallend erscheinen, daß Bonaventura hier wie dort der Taufe und dem Bußsakrament (nicht aber der Absolution!) zunächst nur eine causalitas effectiva rücksichtlich der Gnadeneingießung abspreche. Jedoch ist dies eine rein negative Äußerung, die ohne weiteres zu keinem positiven Schluß berechtigt. Für die Lehre von der Absolution und Schlüsselgewalt kommen diese Äußerungen um so weniger in Betracht, als Bonaventura an der zuletzt zitierten Stelle fortfährt: „Sed potestas clavis dicit potestatem creaturae rationalis nec concernit gratiam, sed quod exterius est, quia clavis est extra in sacerdote et ideo non sic ei attribuitur. Si enim sibi attribueretur mundatio, cum hoc non possit intelligi per modum informandi, intelligeretur per modum efficiendi.“ — Die Äußerungen Breviloq. VI. 10. sind zu unbestimmt, um zu einem Beweis verwendet werden zu können und offenbar nach unserer q. zu erklären.

Lehre war die Verleihung einer übernatürlichen Gnade in einem weiteren Sinne ex opere operato des Sakraments thatsächlich behauptet und ausdrücklich hervorgehoben. Auf diese Entwicklung weist ferner hin die Lehre von der Suffizienz der Attrition zum würdigen und unter Umständen auch zum fruchtbaren Empfange des Sakraments, falls dieselbe eine subjektiv wahre Reue darstellt. Es mußte sich nämlich für die Theorie die Unhaltbarkeit, für die Praxis die Unbrauchbarkeit einer scharfen Scheidung zwischen subjektiv und objektiv wahrer Reue herausstellen und eine Reue, die der Poenitent selbst nach gewissenhafter Prüfung für eine wahre Reue hielt, auch als solche anerkannt werden. Denn die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Reuegesinnung ist ein psychologisches Faktum, für dessen Thatsächlichkeit das Bewußtsein des Poenitenten jedenfalls ein gewisseres Zeugnis zu geben vermag, als spätere Erfolge, die sich aus derselben ergeben sollen und deren Ausbleiben immer auch auf eine Sinnesänderung zurückgeführt werden kann. War aber die Attrition, als subjektiv wahre, informe Reue vor dem Eintritt der Rechtfertigung, auch als schlechthin wahre Reue anerkannt: so war zugleich für eine Verleihung der gratia prima ex opere operato des aktuell empfangenen Sakramentes Raum geschaffen. Von einer Reue, die schon vor dem aktuellen Empfang des Sakramentes rechtfertigen soll, eine höhere Vollkommenheit zu verlangen, war dann nur noch eine notwendig sich ergebende Konsequenz.

Die Entwicklung der mittelalterlichen Bußlehre nach der angedeuteten zweifachen Richtung hat sich in ihren wesentlichen Zügen jedenfalls schon bis zur Zeit des Duns Skotus vollzogen. Bereits das Sentenzenbuch des Peter von Ourscamp, eines Schülers des Lombarden, zeigte eine Auffassung des timor servilis ungefähr in Sinne des timor simpliciter servilis [1]), bot also bereits eine Grundlage für die spekulative Entwicklung des Begriffes der Attrition als einer schlechthin wahren Reue [2]). Der hl. Thomas von Aquin hob noch einmal die schon Alexander von Hales bekannte [3]) Lehre scharf hervor, daß die servilitas nicht zur Substanz des timor servilis gehöre, da diese Substanz, als lediglich Furcht vor der Sündenstrafe, an sich gut sei [4]). So kann nach

[1]) Vgl. S. 14 A. 3.
[2]) Mausbach l. c. S. 59. Pitra, Anal. nov. Par. 1888. II: 112.
[3]) S. III. (q. 66. m. 2. u. 3.)
[4]) S. II. II. q. 19. a. 4.

seiner Lehre der timor servilis nicht zwar inquantum servilis, sehr wohl jedoch seiner Substanz nach neben der Charitas bestehen[1]). Es scheint jedoch, daß er einen timor simpliciter servilis, d. h. einen timor servilis, dem das Accidens der servilitas ipsa fehlt, vor dem Eintritt der Charitas nicht für möglich gehalten hat, da er das Schwinden der servilitas ipsa mit dem Beginn der Charitas zusammenfallen läßt [2]). Ist aber im Poenitenten Charitas vorhanden, so ist die Reue nicht mehr Attrition, sondern Kontrition. Diesen Anschauungen entspricht es durchaus, wenn der Aquinate die Kontrition als eine aus ganz gemischten Motiven hervorgehende Reue schildert, wenn er ihr psychologisches Charakteristikum, wenigstens auf ihren unteren Stufen, darin sieht, daß der Poenitent den sündhaften Affekt völlig fahren lasse [3]) und sie daher hinstellt als „dolor respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem" [4]). Seine verhältnismäßig seltenen Äußerungen [5]) über die Attrition, die ihm als eine „displicentia non perfecta de peccatis" gilt [6]), wären mit dem Attritionsbegriff der älteren Scholastiker vielleicht vereinbar. — Gegen eine solche Auffassung der Attritionslehre des hl. Thomas scheint allerdings die Thatsache zu sprechen, daß derselbe für den Fall, daß der Empfänger des Bußsakramentes noch nicht kontrit ist, sich mit der Attrition, als Disposition zum fruchtbaren Empfange des Sakramentes begnügen will, wenn nur der Poenitent der Gnade kein Hindernis in den Weg stelle [7]). Doch kann der Heilige unter einem solchen Poenitenten sehr wohl denjenigen verstanden wissen wollen, der sich bezüglich der Vollkommenheit seiner Disposition irrt und insofern er sich keines aktuellen Widerstrebens gegen die Gnade bewußt ist, kein Hindernis setzt. In einem solchen Falle würde auch nach Alexander und Bonaventura die Attrition als Disposition zum würdigen und häufig auch zum fruchtbaren Empfang des Sakramentes genügen. Wenn Thomas ferner einen solchen Poenitenten ex opere operato des Sakramentes gerechtfertigt werden läßt, so spricht auch dieser Umstand nicht gegen die obige Auffassung seiner Attritionslehre,

---

1) S. II. II. q. 19. a. 6. — 2) S. II. II. q. 19. a. 10.
3) In IV. Sent. d. 17. q. 2. a. 1. sol. 1.
4) IV. Sent. d. 17. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 1.
5) Morinus „De contritione et attritione" S. 342. Auch Bonaventura ist mit dem Gebrauche des Wortes „attritio" bzw. „attritus" merklich sparsamer als z. B. Alexander u. Wilh. v. Paris.
6) IV. Sent. d. 17. q. 2. a. 1. sol. 2. ad 3.
7) IV. Sent. d. 17. q. 3. a. 5. sol. 1.; vgl. d. 6. q. 1. a. 3. sol. 1. ad. 5.

wenn berücksichtigt wird, daß er immer als dispositio proxime sufficiens zur Rechtfertigung Kontrition verlangt, die zwar nicht vor der Beicht und vor der Absolution, aber jedenfalls in der Absolution, nämlich im Augenblick der Rechtfertigung, als inform derselben vorausgehend, im Poenitenten vorhanden sein muß. Hätte Thomas unter Attrition auf ihrer höchsten Stufe eine im vollen Sinne wahre Reue verstanden, so wäre nicht abzusehen, aus welchem Grunde er der Rechtfertigung eine informe Kontrition natura vorausgehen läßt. Diese Kontrition ist einem besonderen Eingreifen Gottes zu verdanken, und erst auf Grund derselben erfolgt die Rechtfertigung des Poenitenten ex opere operato in einem ganz bestimmten Sinne: Die Gnade schlechthin wird als freies Geschenk Gottes, die Gnade, sofern sie die Sünde tilgt, dagegen ex opere operato verliehen [1]). In dieser Weise erklärt, hat die Erhebung der Attrition im Sinne der Älteren zur Kontrition als Wirkung des sakramentlichen opus operatum nichts Anstößiges.

Die künstliche und unhaltbare Lehre der beiden großen Franziskaner über den momentanen Vorgang der Rechtfertigung lehnt der hl. Thomas ab. Auf die Frage, ob die Attrition Kontrition werden könne, giebt er eine verneinende Antwort: denn Attrition und Kontrition, erklärt er, besagen keine Habitus, sondern Aktus [2]). Die Einschiebung der formirten motus liberi arbitrii und contritionis zwischen infusio gratiae und remissio peccati des Rechtfertigungsvorganges hält er für unberechtigt, da die erste Wirkung der Gnade nicht die Formierung der beiden genannten Akte, sondern die Tilgung der Sünde sei. Somit läßt er jene beiden Akte natura der Gnadeneingießung und Sündentilgung als informe Disposition (causa materialis) vorausgehen und dann als informiert nachfolgen [3]).

Die bahnbrechende Bedeutung der Lehre des hl. Thomas

---

[1]) IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 4. sol. 2. Buchberger l. c. S. 141 ff., 183 ff., 187 ff. — Die Salmantizenser unterscheiden attritio efficax und inefficax, weisen jedoch diese Unterscheidung nicht als in der Lehre des hl. Thomas begründet nach. Vgl. die tom. XIX S. 840 zitierten Stellen. Die Meinung des Morinus s. S. 14. A. 4.

[2]) IV. Sent d 17. q. 2. a. 1. sol. 3. Anders sein Lehrer Albertus M. IV. Sent. d. 16. a. 8. Solutio. „Dicendum quod meo iudicio unus et idem dolor in substantia potest esse attritionis et contritionis: sicut etiam fides informis potest etiam fieri formata. Tamen pro utraque parte sunt opinantes: sed quod dictum est, mihi probabilius videtur."

[3]) IV. Sent. d. 17. q. 1. a. 4. sol. 2.

über die ex opere operato wirkende Kraft der Sakramente bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Das Bußsakrament bewirkt zwar nach seiner Anschauung „auf physisch instrumentale Weise ebensowenig wie die Taufe direkt und unmittelbar die Gnade und Sündentilgung, sondern die Disposition dazu"; jedoch ist diese Disposition „nicht eine subjektiv ethische, sondern eine objektive, eine durch Einwirkung auf die Seele als materia in qua, als Subjekt der Gnade, bewirkte Qualität, ein gewisser Schmuck, der an sich die Eingießung der Gnade durch Gott zur notwendigen Folge hat" [1]). Die Frage, ob er später — in der Summa — eine direkte Hervorbringung der Gnade auf physisch-instrumentale Weise ex opere operato des Bußsakramentes gelehrt habe, erscheint auch nach den neuesten Untersuchungen als kaum mit völliger Sicherheit lösbar [2]).

Was der hl. Thomas für die Lehre vom opus operatum, das ist für die Entwicklung der modernen Reuelehre der Ordensgenosse Alexanders und Bonaventuras, Richard von Mediavilla, der in seiner Darstellung allerdings offenbar unter dem Einfluß der Doktrin des Aquinaten steht. In seinem Sentenzenkommentar ist die Attrition, wenigstens auf den höchsten Stufen ihrer Entwicklung, zum erstenmal ganz unzweifelhaft als schlechthin wahre Reue anerkannt. Als letzte Disposition zur Eingießung der Gnade stellt Richard einen actus attritionis hin, der sachlich identisch ist mit demjenigen motus contritionis, welcher nach Thomas als noch nicht informiert der infusio gratiae natura vorausgeht, nach Alexander und Bonaventura dagegen als bereits informiert zwischen infusio gratiae und remissio peccati zu verlegen ist. Daher giebt er, in geradem Gegensatz zu Thomas, auf die Frage, ob die Attrition Kontrition werden könne, eine bejahende Antwort, lehrt jedoch in der That nichts anderes als der Aquinate, da er nur die Bezeichnung der letzten Disposition zur Rechtfertigung geändert hat [3]). Die Lehre seiner beiden großen Ordensgenossen,

---

[1]) Buchberger l. c. S. 168.

[2]) Buchberger l. c. S. 176 ff. Die Möglichkeit erkennt Buchberger an.

[3]) In IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 2. „Contritio dupliciter potest accipi. Uno modo pro actu poenitentiae elicito a virtute poenitentiae caritate formata. Alio modo pro formato actu poenitendi elicio non mediante aliquo habitu: vel a poenitentia informi quae postea caritate formatur: illo actu adhuc durante. Primo modo loquendo de contritione: attritio non potest fieri contritio . . . Secundo modo loquendo de contritione attritio fieri potest contritio: quia quamvis motus voluntatis sit simpliciter et in instanti et

welche habitus und actus attritionis und contritionis unterschieden wissen wollen, läßt er bei Beantwortung dieser Frage mit pietätvollem Stillschweigen fallen. Er selbst spricht ausdrücklich von einer Information der Attrition[1]) und läßt den Poenitenten durch die Attrition die Nachlassung der Sünde de congruo verdienen[2]). Dieser ganzen Lehre von der letzten Disposition zur Rechtfertigung liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Attrition auf ihrer höchsten Stufe eine wahre und allgemeine Verabscheuung der Sünde und Hinwendung des freien Willens zu Gott darstellt[3]). Da nun nicht notwendig sofort auf den als dispositio proxime sufficiens zur Rechtfertigung gekennzeichneten Attritionsmotus die Information erfolgt, weil dieser motus, bevor er informiert wird, bereits entschwunden sein kann[4]), so ergiebt sich die Folgerung, daß gegebenen Falles vor der Rechtfertigung mehrere motus attritionis erfolgen können, welche Akte wahrer Reue darstellen. Dem entspricht die Lehre Richards, daß der Rechtfertigung des Sünders eine „Hinwendung des Willens zu Gott", durch welche der Sünder sich vorbereite, tempore vel natura vorausgehen müsse[5]). Doch hält Richard es für zweifellos, das Gott jedem Poenitenten, der thue, was in seiner Macht liege, die heiligma-

---

quantum ad suum esse: potest tamen tamdiu manere idem numero quousque poenitentia a qua elicitus est a caritate formatur: per cuius formationem actus ille efficitur contritio quamvis elicitus fuerit a poenitentia existenti informi." Vgl. l. c. q. 4.

[1]) IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 5. Ibid. a. 2. q. 8.

[2]) IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 6. „Si autem nullus poenitentiae motus formatus ordine naturae praecedit remissionem mortalis peccati (und das ist nach Richard zutreffend. Vgl. l. c. q. 4.): tamen anima per motum attritionis de congruo meretur remissionem mortalis peccati."

[3]) IV. Sent. d. 17. a. 4. q. 6. wird die informe Vorbereitung auf die Rechtfertigung so geschildert. Richard nennt dieselbe nicht attritio, weil er Alexander und Bonaventura nicht widersprechen will, jedoch auch nicht contritio, weil er ihre Lehre ebenso wie die des hl. Thomas über den Rechtfertigungsvorgang nicht voll und ganz anerkennt. Vgl. S 85 A. 2.

[4]) IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 3. „Si autem accipiatur contritio pro actu poenitentiae elicito a poenitentia informi quae postea caritate formatur illo actu adhuc durante: sic quamvis attritionem sit possibile fieri contritionem, non tamen est necessarium. Possibile enim est quod attritio facientis quod in se est prius ordine naturae desinat esse quam deus tali gratiam infundat, quia quandoque eam infundit ipsi voluntati conversae ad alium bonum actum, qui non est attritio nisi forte implicite."

[5]) IV. Sent. d. 17. a. 4. q. 1 „Oportet praecedere conversionem voluntatis ad Deum tempore vel natura: qua conversione disponatur anima ad susceptionem gratiae qua formaliter iustificatur."

chende Gnade verleihe, gleichviel ob während eines Attritionsmotus oder nicht [1]).

Über das Verhältnis der menschlichen Disposition zu der sündentilgenden und informierenden Gnade im Augenblick des Rechtfertigungsvorganges führt Richard zwei verschiedene Ansichten an. Die erste ist die des hl. Thomas. Die andere erscheint als eine allenfalls annehmbare Auslegung der Lehre Alexanders und Bonaventuras, welche darin gipfelt, daß der nach der Meinung dieser beiden Theologen zwischen infusio gratiae und remissio peccati zu verlegende motus contritionis nicht im eigentlichen Sinne informiert sei — da eine solche Information erst nach der Sündentilgung erfolgen könne — sondern nur „aliqua similitudine gratiae, quae similitudo potest aliquo modo dici illius actus forma" als „Kontrition" der remissio peccati vorausgehe. Er selbst nimmt keine dieser beiden Ansichten an, sondern betont, daß von keiner natura geltenden Aufeinanderfolge die hier in Frage kommenden Momente die Rede sein könne, da zwischen ihnen kein realer, sondern nur ein Gedankenunterschied bestehe [2]). Diese Entscheidung entspricht wieder seiner Lehre, daß die tempore vel natura der Rechtfertigung als Disposition notwendig vorausgehende Verabscheuung der Sünde und Hinwendung des Willens zu Gott nicht durch einen motus contritionis, sondern durch einen motus attritionis geschehe.

Seine Ausführungen über die Stellung der Reue im Sakrament der Buße und die objektive Kraft des letzteren lassen wieder den sich widerstreitenden Einfluß der beiden großen Franziskaner und des Aquinaten deutlich erkennen. Thatsächlich steht

---

[1]) IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 3. – Manche Stellen weisen jedoch noch auf die herkömmliche Auffassung der Attrition und Kontrition hin. So z. B. IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 1. „Frangi dicitur quod dividitur in partes magnas: et comminui vel conteri quod redigitur in partes parvas. Ita per quandam similitudinem in spiritualibus dicitur cor hominis durum, quamdiu divinae inspirationi se tangenti non cedit, sed obviat persistendo in affectu peccati; frangi vero dicitur, quando a peccato recedere incipit, quamvis nondum plene ad Deum conversum sit. Conteri vero, quando in eo totaliter destruitur affectus peccati, quod est plene resilire a peccato." Die Attrition erwähnt er hier nicht ausdrücklich, wohl nicht ohne Grund. In der That ist ja nach seiner Lehre die Attrition auf ihrer höchsten Stufe gleich der informen Kontrition des hl. Thomas, also eine schroffe Gegenüberstellung von Attrition und Kontrition im Rahmen des zu ihrer Worterklärung erforderlichen Bildes nicht mehr möglich.

[2]) IV. Sent. d. 17. a. 1. q. 4. Nähere Erklärungen noch ibid. a. 4. q. 2—9. Ibid q. 5. bemerkt er ausdrücklich, daß er die Lehre „causari in actu similitudinem habitus qui aliquo modo sit eius forma" nicht leugnen wolle.

Richard im großen und ganzen auf der Seite des hl. Thomas, ohne jedoch seine beiden Ordensgenossen eines Irrtums zu zeihen.

Kontrition, Beicht und Genugthuung, führt er aus, sind integrierende Bestandteile des Sakramentes der Buße. Die Beicht (Sündenbekenntnis und Absolution) beruht auf göttlicher Einsetzung. Indem nämlich Christus seinen Aposteln und Jüngern die Gewalt, die Sünden zu erlassen, ausdrücklich verlieh, gab er ihnen implicite die Vollmacht, als autoritative Richter den Gewissenszustand des Poenitenten aus dessen Sündenbekenntnis festzustellen. In dieser Thatsache liegt für den Poenitenten die Beichtpflicht begründet, welche Pflicht denn auch durch die apostolische Autorität promulgiert wurde [1]). Jede wahre Kontrition muß somit den Vorsatz der Beicht in sich schließen [2]).

Für die zum Empfang des Sakramentes erforderliche Disposition gelten folgende Hauptregeln: Wer unbußfertig beichtet, genügt durch seine Beicht zwar dem Kirchengebot, soll jedoch nicht absolviert werden. Für eine fruchtbare Beicht genügt die Attrition, falls der Sünder aus probabelen Gründen annehmen darf, daß er genügend disponiert sei, denn oft — d. h. immer, wenn er sich bezüglich seiner Disposition nicht irrt [3]), — erhält ein solcher durch die Schlüsselgewalt in der Absolution die Rechtfertigungsgnade [4]).

Die Absolution ist der vorzüglichste Teil des Bußsakramentes. Denn wenn auch die Reue (compunctio) ex vi sacramenti und als Akt der Tugend der Buße oder wirksame Disposition zu dieser Tugend mitwirkt zur Hauptwirkung des Sakramentes, der Sündenvergebung: so erfolgt diese letztere doch nicht so sehr auf Grund der Reue, als durch die Absolution als Wirkung ex vi sacramenti. In der Absolution nämlich assistiert in vorzüglicherer Weise als den Akten des Poenitenten den Worten des Priesters, des Stellvertreters Christi, die heiligende (göttliche) Kraft [5]). Denn

---

[1]) IV. Sent. d. 17. a. 2. q. 1.; ibid. q. 4.

[2]) IV. Sent. d. 17. a. 2. q. 1. — [3]) Vgl. S. 47 ff. 73 ff.

[4]) IV. Sent. d. 17. a. 2. q. 8. „Si autem confitens in mortali peccato attritus est de peccato suo: ita ut probabiliter possit praesumere se esse dispositum non peccat absolutionem recipiendo. Immo frequenter in virtute clavium per susceptionem absolutionis formatur sua attritio." Das Bestreben Richards, die Lehre Alexanders und Bonaventuras möglichst wörtlich aufrecht zu erhalten, ist klar ersichtlich. Daß seine Lehre wesentlich eine andere ist, zeigt indes schon ein Vergleich der obigen Stelle mit Bonav. in IV. Sent. d. 17. p. 2. a. 2. q. 3.

[5]) IV. Sent. d. 16. a. 1. q. 2.

während die potestas auctoritatis, d. h. die Gewalt, die Sünden effective durch Eingießung der Gnade zu erlassen, nur Gott allein besitzt und die potestas excellantiae, d. h. die Gewalt, den Himmel durch sein (Leidens-)Verdienst zu öffnen, nur der Menschheit Christi zukommt, besitzen die kirchlichen Oberen, „die durch die Kraft des Leidens Christi thätig sind", die potestas ministerialis, d. h. die Gewalt, „den Himmel durch die Spendung der Sakramente zu öffnen" [1]). Obwohl also der Priester die Sünden nicht schlechthin effective nachzulassen vermag, so kann er dennoch „ministerialiter et instrumentaliter demjenigen, der durch die Attrition jedes der Gnade des hl. Geistes entgegenstehende Hindernis aus der Seele entfernt hat, dispositive die Sündenmakel erlassen, insofern seinem Ministerium die göttliche Kraft, welche die Sünde erläßt, assistiert [2]). Auf dieselbe Weise vermag der Priester die ewige [3]) und einen Teil der zeitlichen Sündenstrafen zu erlassen [4]) und dem bereits vor der Absolution gerechtfertigten Poenitenten die Vermehrung der Gnade (gratia secunda) zu bewirken [5]). — Offenbar hat sich auch hier Richard ganz an Thomas angeschlossen, indem er die Wirkung des Sakramentes sieht in dem physisch-instrumental bewirkten „Seelenschmuck", der objektiven, übernatürlichen Disposition der Seele, welche als causa materialis nach einem göttlichen Gesetz die Spendung der Gnade notwendig zur Folge hat. Eine andere Deutung läßt seine Darstellung kaum zu. Wenn er sich vielleicht nicht ganz so klar ausdrückt wie es wünschenswert erscheinen könnte, so erklärt sich dies hinlänglich als eine zarte Rücksichtnahme auf die Lehre Alexanders und Bonaventuras, die er nach seiner persönlichen

---

[1]) IV. Sent. d. 18. a. 1. q. 1.

[2]) IV. Sent. d. 18. a. 2. q. 1. „Respondeo quod quamvis sacerdos absolvendo remittere non possit peccati maculam effective secundum quod dicit magister in littera, quia sic solus Deus peccatum dimittit: tamen ministerialiter et instrumentaliter illi, qui per attritionem removit obstaculum gratiae Spiritus Sancti, dispositive remittit maculam peccati, in quantum suo ministerio assistit virtus divina, quae peccatum dimittit. Et quia peccati macula est dispositio, qua potest anima pati ab igne infernali, quae quidem non est tantum similitudo temporalium, ad quae anima peccando convertitur, sed etiam principalius est privatio similitudinis Dei, a quo avertitur, Ideo sacerdos virtute clavium ad aeternae poenae remissionem disponit, quam virtus divina principaliter et effective remittit sicut maculam peccati."

[3]) Ibid. — [4]) IV. Sent. d. 18. a. 2. q. 2.

[5]) IV. Sent. d. 18. a. 2. q. 3.

Überzeugung zwar nicht annehmen konnte, der er jedoch auch aus Pietätsgründen nicht schroff widersprechen wollte [1]).

Die Entwicklung der Reuelehre hatte bei Alexander und Bonaventura, vor allem bei Richard, im wesentlichen ihren Abschluß gefunden. Die Möglichkeit einer wahren, jedoch noch nicht mit der Charitas ausgestatteten und informierten Reue war von Richard anerkannt [2]). Die Suffizienz einer solchen Reue, der attritio efficax der späteren Theologie, zum würdigen und fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes, konnte Richard ebenso rückhaltlos anerkennen, als die älteren Scholastiker die Attrition in ihrem Sinne, die noch nicht schlechthin wahre Reue, als solche Disposition, wenigstens prinzipiell, ablehnen mußten. Diese forderten als solche Disposition nicht mehr, jener forderte nicht weniger als schlechthin wahre Reue: eine Thatsache, an der gegenüber dem Mißverständnis mancher nicht katholischer Dogmenhistoriker durchaus festzuhalten ist [3]). — Auf der anderen Seite war die Abälardsche Lehre von der Rechtfertigung auf subjektivem Wege in ihrer strengeren wie in ihrer milderen Form, wenn wir von Wilhelm von Paris, dessen Lehre weniger Berücksichtigung gefunden zu haben scheint, absehen, durch die beiden Heroen der Dominikanerschule, Albert und mehr noch Thomas, überwunden, und durfte auch in der Schule der Franziskaner als überwunden gelten, nachdem der berühmteste Lehrer nach der Zeit des hl. Bonaventura, Richard, sich völlig an Thomas angeschlossen hatte.

---

[1]) Vgl. Morinus „De contritione et attritione". S. 344 ff. Seeberg „Die Theologie des Johannes Duns Skotus". Leipzig 1900. S. 25 ff. Morinus beurteilt l. c. das Verhältnis der Reuelehre Richards zu der des hl. Thomas richtiger, als das seiner Lehre vom opus operatum zu der des Aquinaten. Vgl. Comm. hist. II. 18. S. 121.

[2]) Daß damit der ältere Attritionsbegriff noch nicht völlig aus der Theologie verschwunden war, ist wohl erklärlich. So schreibt z. B. der Dominikaner Bunderius (1481—57), „Compendium rerum Theologicarum", Par. 1559, Tit. XIV. n. 2. S. 128: „Sunt et alii, non vero et perfecto corde compuncti: abstinent quidem a peccatis, non quia Deo displicent scelera, sed supplicii formidine; quemadmodum et Horatius ait: „Oderunt peccare boni virtutis amore. Oderunt peccare mali formidine poenae." Hos attritos dicimus, non contritos: quoniam peccatum in eorum animo non est comminutum, aut contritum: sed adhuc vel in parte placet, solum poenae timore ab eo resilientes." Vgl. die Lehre des Augustiners Gottschalk Hollen († 1481) bei Landmann „Das Predigtwesen in Westfalen". Münster i. W. 1900, S. 177.

[3]) Vgl. hierüber Mausbach, l. c. S. 48 ff. S. 100 ff.

THESES CONTROVERSAE,

QUAS UNA CUM

COMMENTATIONE THEOLOGICA,

CUI TITULUS EST

STUDIEN ZUR MITTELALTERLICHEN BUSSLEHRE

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ÄLTEREN FRANZISKANERSCHULE

CONSENSU ET AUCTORITATE

AMPLISSIMI THEOLOGORUM ORDINIS

IN

ALMA LITTERARUM UNIVERSITATE REGIA MONASTERIENSI

AD

SUMMOS IN S. THEOLOGIA HONORES

RITE CAPESSENDOS

DIE XVIII. MENSIS DECEMBRIS ANNI MCMII HORA XI[a]

PUBLICE DEFENDET

GUILELMUS RÜTTEN,

STUDIORUM PRAEFECTUS IN COLLEGIO LUDGERIANO.

ADVERSARIORUM PARTES SUSCIPIENT:

ARNOLDUS FRANKEN, SACELL. EPISC. MONAST.
LAURENTIUS BOCKS, STUD. PRAEF. IN COLL. LUDGERIANO.
PAULUS LEPPELMANN, VICARIUS AD S. LUDGERUM.



MONASTERII GUESTF.

EX TYPOGRAPHIA ASCHENDORFFIANA.

MCMII.

Theses.

I. Summam Theologiae, quae ascribitur Alexandro Halensi, quod attinet partes essentiales, ab ipso conscriptam esse vix est dubium.

II. Scholastici saeculi XII. et XIII., si rem spectamus, eandem ac recentiores ad sacramentum poenitentiae fructuose recipiendum dispositionem, scilicet attritionem efficacem, sufficere existimabant.

III. Nominatim Hugonis a St. Victore et discipuli ejus Richardi de vi et efficientia absolutionis sacramentalis doctrina quantum ad substantiam cum decretis Tridentinis consentit.

IV. Roberti Pulli de sacramento poenitentiae doctrinam ab Hugonis et Richardi doctrina vix differre verisimile est.

V. Doctrina catholica, quae omnium actuum humanorum moralitatem affirmat, doctrinae de consiliis evangelicis minime contradicit.

VI. Libri V. T. quos deuterocanonicos vocant, inde ab antiquissimis temporibus christianis pro canonicis habiti fuerunt.

VII. Ratio antignostica evangelii S. Joannis sententiae certae, ipsum saeculo primo christiano conscriptum esse, non obstat.

VIII. Descriptionem vitae suae, cuius ipse Henricus Suso est auctor, in quibusdam partibus fide dignam non esse ex visceribus argumenti demonstrari potest.

IX. Lex ecclesiastica consuetudine non statuitur, sed demonstratur.

Vita.

Natus sum Guilelmus Rütten die 29. Septembris anni 1877 Kempenae. Discipulus fui Gymnasii Thomaei Kempensis ab anno 1888 usque ad annum 1897. Maturitatis examine superato studiis theologicis vacaturus Monasterium me contuli. Die 1. Junii anni 1901 ibidem a Reverendissimo Episcopo Hermanno sacris ordinibus initiatus die 15. Septembris ejusdem anni studiorum praefectus in Collegio Ludgeriano Monasteriensi constitutus sum.

Docuerunt me Monasterii R. R. D. D. Professores Mausbach, Bautz, Bludau, Fell, Hagemann, Hartmann, Hitze, Pieper, Schroeder, quibus omnibus enixe gratias ago.





